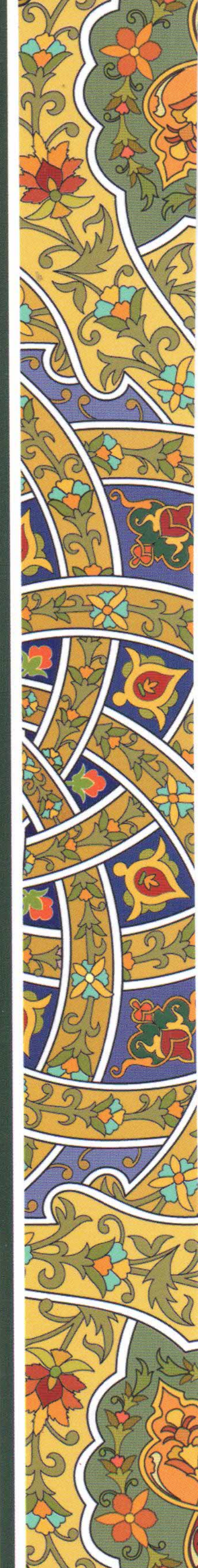
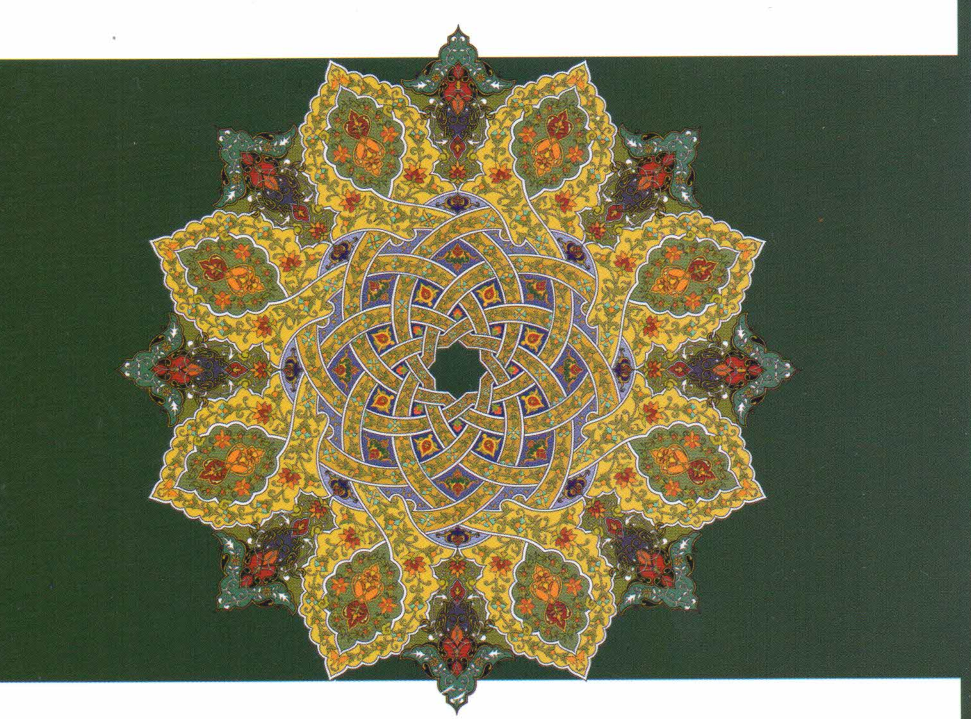
الأعمال الكاملة

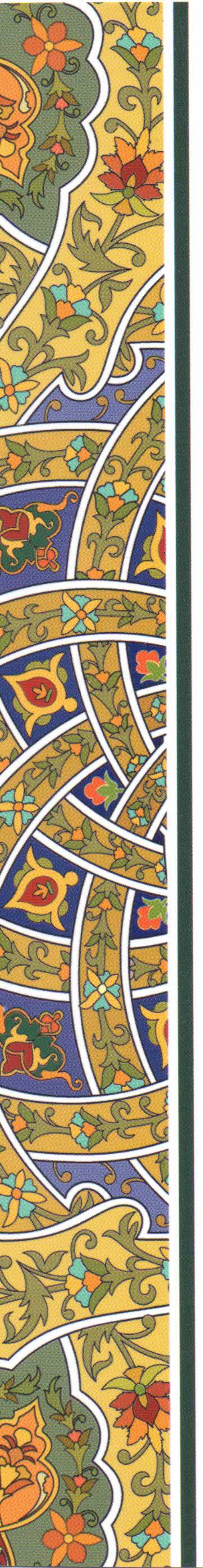
الذريعة إلى مقاصد الشريعة







أحمد الريسوني





الدكتور أحمد الريسوني

• ولد أحمد بن عبد السلام بن محمد الريسوني بقرية أولاد سلطان بإقليم العرائش، بشمال الغرب سنة 1953م

•تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي بمدينة القصر الكبير، وحصل فيها على شهادة الباكلوريا في الآداب العصرية.

•التحق لسنة واحدة بكل من كلية الحقوق (شعبة العلوم القانونية)، ثم لسنة أخرى بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (شعبة الفلسفة).

•التحق بكلية الشريعة بجامعة القرويين بفاس، وحصل منها على الإجازة العليا سنة 1978م.

•أتم دراساته العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) بالرباط، فحصل منها على:

❖شهادة الدراسات الجامعية العليا سنة 1986م.

❖دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في مقاصد الشريعة سنة 1989م.

❖دكتوراه الدولة في أصول الفقه سنة 1992م.

الأعمال المهنية:

•عمل محررا قضائيا بوزارة العدل (1973 . 1978) •

عين رئيسا للقسم الإداري بالمحكمة الابتدائية بمدينة سوق أربعاء الغرب (1976/1977)، ثم استقال منه.

•عمل أستاذا بالتعليم الثانوي الأصيل بثانوية الإمام مالك بمكناس (1978 . 1984)

•عمل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس، وبدار الحديث الحسنية. بالرباط ، (1986 إلى سنة 2006)

•عمل بصفة خبير أول لدى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، منذ 2006 (مشروع معلمة زايد القواعد الفقهية والأصولية)

•عين نائبا لمدير المشروع... ثم مديرا له إلى نهايته سنة 2012.

• عمل أستاذا زائرا بجامعة زايد بالإمارات العربية، وبجامعة حمد بن خليفة بقطر.

•حاليا: مدير (مركز المقاصد للدراسات والبحوث) بالرباط.

الأنشطة العامة:

•عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو بمجلس أمنائه.

• انتخب أول رئيس رابطة علماء أهل السنة.

•مستشار أكاديمي لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

•عضو هيئة التحرير بمجلة(إسلامية المعرفة). • عضو برابطة علماء المغرب سابقا.

• مؤسس وأول رئيس للجمعية الإسلامية بالمغرب.

•مؤسس وأول أمين عام لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا بالمغرب.

•رئيس لرابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (1994-1996)

•رئيس لحركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (1996-2003)

•المدير المسؤول لجريدة " التجديد " اليومية (2000-2004)

•شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية.

•أعد وقدم عددا من البرامج والحلقات التلفزيونية.

• العمل العلمي الجامعي:

•تدريس أصول الفقه ومقاصد الشريعة منذ سنة 1986.

•الإشراف على أزيد من مائة أطروحة دكتوراه ورسالة ماجستير في مختلف الجامعات المغربية.

•عضو مجلس الأمناء والمجلس العلمي لجامعة مكة المكرمة المفتوحة.

•الإشراف على العديد من الدورات العلمية المنهجية للباحثين في العلوم الشرعية.

المؤلفات المنشورة:

•نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ترجم إلى الفارسية والأردية والإنجليزية والبوسنية).

•نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.

•من أعلام الفكر المقاصدي. • مقاصد المقاصد.

• مدخل إلى مقاصد الشريعة. •مقالات في الحرية.

•الفكر المقاصدي قواعده وفوائده. •الأمة هي الأصل.

•الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع. • حكم الأغلبية.

•الشورى في معركة البناء. •أبحاث في الميدان.

• التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ما له وما عليه.

•ما قل ودل، ومضات ونبضات (مجموعة مقالات).

•الوقف الإسلامي، مجالاته وأبعاده (نشرته منظمة الإيسيسكو وترجم إلى الإنجليزية والفرنسية).

•علال الفاسي عالما ومفكرا.

•الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (ترجم إلى الفرنسية).

•محاضرات في مقاصد الشريعة.

•الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة.

•مراجعات ومدافعات (مجموعة مقالات).

•الحركة الإسلامية المغربية صعود أم أفول

•النظر المقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة و المناصب المهمة.

•فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي .

•فقه الاحتجاج والتغيير.

•القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة .

• التجديد والتجويد، تجديد الدين وتجويد التدين.

• دراسات في الأخلاق .

• الذريعة الي مقاصد الشريعة . .

• الجمع و التصنيف لمقاصد الشرع الحنيف

• وله بحوث كثيرة منشورة في المجلات العلمية، وضمن أعمال الندوات والمؤتمرات، ومقالات في الصحف والمواقع الإلكترونية.


دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر .القاهرة-المنصورة
ت : ٠٠٢٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥ & ٠٠٢٠١٠٦١٣٠٢٥٥٢
E-mail :daralkalema_pdp@hotmail.com
daralkalema.com



9 789773 115395

الذريعة

إلى مقاصد الشريعة

أبحاث ومقالات

الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بطاقة الفهرسة

الريسوني ، أحمد

الذريعة إلى مقاصد الشريعة أبحاث ومقالات / أحمد الريسوني

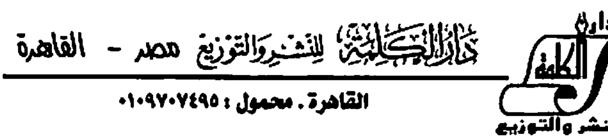
ط١ . - المنصورة : دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٦م

٢١٦ص ، ٢٤سم

تدمك : ٥ - ٥٣٩ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

رقم الإيداع : ٢٦٦٣٥ / ٢٠١٥

أ- العنوان :



E-mail:mmaggour@hotmail.com
E-mail:daralkalema_pdp@hotmail.com
www.facebook.com/DarAlkalema

الذريعة إلى مقاصد الشريعة

أبحاث ومقالات

أحمد الريسوني

دار الكلمة
للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

هذه مجموعة أبحاث ومقالات، كتبتها وقدمتها في عدة مناسبات، وعلى مدى عدة سنوات. ما يجمعها هو تعلقها بمقاصد الشريعة؛ تعريفا بها وبمضامينها، وبأهميتها وفوائدها، وبأعلامها وتاريخها، وبمنهجها وتطبيقاتها.

وقد وضعت لها عنوان (**الذريعة إلى مقاصد الشريعة**)، لكونها - فعلا - تشكل ذريعة وجسرا ومَعبرا، ينقلنا ويدخلنا إلى رحاب المقاصد ورحابتها، وروضة المقاصد ونداوتها.

وهذا العنوان - كما لا يخفى - مقتبس من عنوان كتاب للراغب الإصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ، وهو كتابه النفيس (**الذريعة إلى مكارم الشريعة**). وقد أردت بهذا الاقتباس التشبهَ بهذا العالم الجليل، والتقرب من هذا الفيلسوف الأصيل. وأنا مدين وممتن له، ولكتابه هذا وغيره، بالكثير من العلم والفهم والتبصر ﷺ ونفعنا بعلمه.

وأنا ممتن كذلك للأخوين الكريمين الأستاذين : محمد أبو عجور ، ومحمد مجيدي، لتشجيعهما ومساعدتهما في إخراج هذا الكتاب. شكر الله لهما وتقبل منهما.

أحمد الريسوني

الرباط في ٢٣من رمضان ١٤٣٦هـ .

١٠ من يوليو ٢٠١٥م .

حلقات في التقريب
لمقاصد الشريعة

حلقات في التقريب لمقاصد الشريعة

حول فكرة التقريب:

كثيرا ما أتلقى أسئلة من هذا القبيل:

- هل المقاصد تصلح لعامة الناس ويصلحون لها؟ أم أنها خاصة بالعلماء؟.
- هل عامة الناس يفهمون المقاصد؟ أم أنها فوق عقولهم؟.
- هل العامة يستفيدون فعلا من المقاصد؟ أم أنها مجرد فتنة لهم في دينهم وتدينهم؟.
- وسألني مرة مقدِّمُ برنامج تلفزيوني - وكنا في حلقة عن مقاصد الشريعة: هل يمكن أن نُعَلم مقاصدَ الشريعة لأبنائنا في المدارس؟.
- ومنذ نحو عشرين سنة كنت أتذاكر مع أستاذ من كلية الشريعة بدمشق، وتطرقنا إلى تدريس مادة مقاصد الشريعة في الجامعات المغربية... فسألته: وهل تدرَّس في كليتكم مادة مقاصد الشريعة؟ فقال لي ما معناه: لقد تدارس أساتذة الكلية هذا الموضوع، وانتهوا إلى أن هذه المادة لا تصلح لطلبة البكالوريوس (الإجازة)، لأن مستواهم لا يتحملها، ولأنها ستُجَرِّئُهم على الشريعة وتدفعهم إلى التفلسف والانزلاق في فهم أحكامها. لكنهم قرروا إمكانية تدريسها في الدراسات العليا، وما زال الأمر قيد الدراسة قبل تطبيقه...
- وتلقيت مرارا من بعض الأساتذة والطلبة الشرعيين تحفظا مفاده: أن ترويج المقاصد يتيح لكثير من الناس سوء استعمالها وتعطيلَ الأحكام الشرعية من خلالها.

فلذلك رأيت أن أخصص هذه الحلقة الأولى من حلقات (التقريب لمقاصد الشريعة) للإجابة عن هذه التساؤلات، إجابةً مركبة ومركزة.

فأولا، مقاصد الشريعة ليست بالصعوبة التي يتصورها البعض، ويجعلونها بسبب ذلك مستعصية عن إدراك عامة الناس وفوق عقولهم. بل أكاد أقول: إن معرفة المقاصد هي الأسهل - أو الأقل صعوبة - ضمن بقية العلوم الإسلامية؛ فهي أسهل من الفقه، ومن أصول الفقه، ومن علم مصطلح الحديث، وعلم الكلام. وهي أسهل بكثير من علوم اللغة العربية، وخاصة علمَ النحو الذي تعلمناه ونحن في المرحلة الابتدائية.

طبعا أنا لا أتحدث عن استنباط المقاصد وتقريرها وإثباتها من خلال أدلتها ومسالكها، فذلك - لا شك - شأنُ العلماء المتخصصين المتمكنين، كما هو الحال - مثلا - في استنباط النحو وقواعده من كلام العرب. وقُل هذا في سائر العلوم. وإنما الحديث عن تلقي المقاصد وفهمها كما هي مقررة ومحررة عند العلماء.

ومع التسليم بأن الاستنباط عموما، واستنباطَ مقاصدِ الشريعة خصوصا، هو من اختصاص العلماء المؤهلين، فإن مما ينبغي التنبيه عليه أن فهم مقاصد الشريعة وأخذها مباشرة من نصوصها وأحكامِها ليس دائما متوقفا على العلماء واجتهادهم واستنباطهم، بل هناك مقاصدُ وحِكَمٌ لا تكاد تخفى على أحد، ومنها ما لا يحتاج إلا لقليل من الاهتمام والانتباه. فهي في ذلك شبيهة بهذه الثمار المتنوعة التي أنعم الله بها على عباده، من فواكهَ وخضرٍ وحبوب؛ فإن منها ما هو ظاهر قريب، قطوفه دانية، ومنها ما يحتاج إلى حفر وتنقيب لاستخراجه من باطن الأرض، ومنها ما هو عالٍ فوق نخل وأشجار مرتفعة بعيدة المنال، ويحتاج إلى وسائل للوصول إليه وجنيه...

ثانيا: أحكام الشريعة ومقاصدُها ليست من قبيل علم الباطن «المضنون به على غير أهله»، وليست من العلوم العقلية المعقدة كما هو شأن المنطق والفلسفة ونحوِهما من علوم الخواص، وليست من قبيل علم الكلام الذي يستدعي «إلجام العوام». بل هي تهم جميع المكلفين، ويستفيد منها جميع المكلفين، كلٌّ بقدْره. ولذلك

فهي لا بد أن تكون قابلة للإفهام والتقريب إلى الأفهام، حتى ما كان منها في الأصل عميقَ الغور بعيدَ المنزع.

- فأحكام الشريعة ومقاصدُها يمكن دراستها وتدريسها بأعلى المستويات، وهو مستوى المتخصصين، بِلغتهم ومصطلحاتهم وتدقيقاتهم ونقاشاتهم.

- ويمكن عرضها بمستوى متوسط، وهو المستوى المناسب لعامة المتعلمين والمثقفين والطلبة الجامعيين.

-ويمكن عرضها حتى بمستوى أدنى من ذلك وأيسر، وهو مستوى عامة الناس، ومستوى اليافعين من فتيان وفتيات. وعلى هذا الأساس نفهم العبارة الشهيرة للإمام الشاطبي: «هذه الشريعة المباركة أمية...». أي أنها في متناول فهم الأميين، فضلا عمن فوقهم، وإن كانت الأفهام في ذلك متفاوتة غير متساوية.

والمسألة - في مستوياتها الثلاثة - يمكن تشبيهها بالسباحة في البحر، والسباحة في النهر، والسباحة في مسبح أو حوض. المهم أن السباحة يمكن أن تكون متاحة للجميع وفي متناول الجميع. فهكذا الشريعة ومقاصدها. وإذا وجدتَ شيئا لا يفهمه أحد من المكلفين، بأي درجة، فاعلم أنه ليس من الشريعة ولا من مقتضياتها.

ثم نحن قد تلقينا دروسا فقهية في مرحلة مبكرة من أعمارنا وتعليمنا، فتلقينا: فرائض الوضوء، ومستحباته، ومكروهاته، ومبطلاته... وتلقينا مثل ذلك وأكثر في بقية الأركان والأبواب الفقهية، كالصلاة والصيام والحج والإرث... فأين ذلك - في صعوبة فهمه وحفظه - من يسر الحديث ووضوحه، إذا ما تحدثنا عن مقاصد الطهارة والصلاة والصوم والحج والمعاملات؟.

وقد حدثني بعض الأصدقاء المصريين عن عالم مصري كان يلقي دروسه في المسجد، وكان لا ينفك كلامه عن ذكر مقاصد الشريعة وحِكَمها، ومع ذلك لم ينفَضَّ عامة الناس عنه، بل كان إقبالهم عليه وتجاوبهم مع دروسه منقطع النظير.

ثالثا: القول بأن ترويج مقاصد الشريعة يتيح لبعض الناس سوء استعمالها، وتعطيلَ نصوص الشريعة من خلالها، هو قول صحيح في بعض الحالات، ولكن الحل ليس في اجتناب المقاصد وطمسها، بل الحل هو نشر الثقافة المقاصدية الصحيحة، وبث الوعي المقاصدي القويم، وترسيخ الاستعمال السليم للمقاصد، كما أصَّلَه وسار عليه الأئمةُ والعلماء الراسخون. هذا مع العلم أن سوء الفهم وسوء الاستعمال - سواء عن قصد أو عن جهل - ليس خاصا بالمقاصد، بل يَرِدُ ويقع في كل العلوم. وحتى القرآن العظيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كثيرا ما يساء تفسيره ويساء استعماله، فهل نمنع التفسير؟ أم نمنع من تدبر القرآن؟ أم نمتنع عن قراءته على «العوام»، ونمنع قراءة العوام له، حتى ننهي المشكل من أصله؟!.

وأما قول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العاميِّ أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصدَ بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير موضعه، فيعود بعكس المراد»، ففيه ما هو مسلَّم كالتدرج والتوسع في تلقين المقاصد وبيانها بحسب مستوى المخاطبين بذلك. ومنه ما تقدم الجواب عنه، كتنزيل المقاصد في غير مواضعها..، ومنه ما ستأتي مناقشته بحول الله تعالى في الحلقة القادمة المخصصة لتعريف المقاصد وبيان فوائدها...

التعريف بمقاصد الشريعة:

مصطلح (مقاصد الشريعة) يراد به في الاستعمال الجاري: الحِكَمُ والغايات التي وُضعت الشريعةُ وأحكامُها وتكاليفُها لأجل تحقيقها وتحصيل مصالحها وفوائدها.

ولذلك عرفها العلامة الأستاذ علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة:

الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[1].

ويستعمل العلماء في التعبير عن مقاصد الشريعة وتعريفها مصطلحات أخرى، هي بمثابة شرح وتوضيح لمقاصد الشريعة. فمنها: حِكَمُ الشريعة، وعِلَلُ الشريعة، وأغراض الشريعة، وأسرار الشريعة. ومن المعاصرين من يعبر عنها بفلسفة الشريعة، أو فلسفة التشريع الإسلامي.

ومعلوم أن مقاصد الشريعة وأغراضها وفوائدَها إنما هي منفعة العباد ومصلحتهم وسعادتهم، في الدنيا والآخرة، لأن الله تبارك وتعالى مستغنٍ تمام الاستغناء عن الشريعة ومقاصدها، وعن العباد وعباداتهم وسائرِ أعمالهم. فهو الخالق لكل شيء والقادر على كل شيء ﴿ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ﴾ [لقمان:٢٦].

فالتكليف الشرعي وما في ضمنه من أحكام، لا يخلو:

- إما أن يكون مقصوده عائدا إلى الله تعالى (أي المكلِّف)،
- أو عائدا إلى العباد (أي المكلَّفين).
- أو بعبارة أخرى: وضْعُ الشريعة وتكليفُ العباد باتباعها، هل هو لمصلحة الخالق، أو لمصلحة الخلق؟

قال الفخر الرازي: «والأول باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني، وهو أنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد. والعائدُ إلى العبد إما أن يكون مصلحةَ العبد، أو مفسدتَه، أو ما لا يكون مصلحته، ولا مفسدته. والقسم الثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء، فتعين الأول. فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٣).

(٢) المحصول من علم الأصول ٥/ ١٧٢.

وهكذا أطبقت كلمة العلماء المعتبرين في الأمة على أن الشريعة إنما جاءت لأمرين هما: جلب المصالح للعباد، ودرء المفاسد عنهم، في دنياهم وآخرتهم. وقد يعبر العلماء عن جلب المصالح ودرء المفاسد بالتحصيل والإبقاء، أو بالنفع والدفع، أو بالاجتلاب والاجتناب.

ويدخل في جلب المصالح: إيجاد ما هو مفقود، وتنمية ما هو موجود. أما درء المفاسد فيدخل فيه إزالتها وتقليلها والوقاية منها.

ومن عباراتهم في هذا الباب: الرسل بعثت لجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

وقد بين ذلك العلامةُ ابنُ قيم الجوزية بقوله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ...»[(١)].

وقال الإمام أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي: «وضْعُ الشرائعِ إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا».

وإذا كانت هذه هي مقاصد الشريعة في أصلها وعمومها ومجملها، فإن ذلك ينبغي أن يكون جاريا ومتحققا ومطَّردا في كل باب من أبوابها التشريعية، وفي كل حُكْمٍ من أحكامها الجزئية.

وبناء عليه، فإن (مقاصد الشريعة) التي نتحدث عنها، يمكن النظر فيها وتصنيفها من خلال ثلاث دوائر بيانها فيما يلي.

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/ ٣ .

الدوائر الثلاث لمقاصد الشريعة:

١- دائرة المقاصد الكلية العامة.

٢- دائرة المقاصد الخاصة (أو الوسطى).

٣- دائرة المقاصد الجزئية.

وفيما يلي تعريف وتوضيح لهذه الدوائر الثلاث:

الدائرة الأولى: هي دائرة المقاصد الكلية لعموم الشريعة:

ومجمل المقاصد العامة للشريعة لا يخرج عما ذكر من قبل، وهو: جلب المصالح: الفرديةِ والجماعية، المادية والمعنوية، الحالية والمآلية، الظاهرة والخفية، الدنيوية والأخروية. ومعلوم أن جلب المصالح يستدعي درء المفاسد التي تعارضها أو تؤدي إلى الإضرار بها. ولذلك فكل مصلحة تُجلب، توجد في مقابِلِها مفسدة أو مفاسد تُدفع. فهذه هي مقاصد الشريعة في مجملها.

ثم تندرج في هذه الدائرة العامةِ مقاصدُ كلية كبرى، من أبرزها الضرورياتُ الخمس، التي سأعود لاحقا لبيانها؛ وهي: الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وإنما اعتُبِرت هذه الضروريات الخمسُ مقاصدَ كليةً، لأن غيرها من المقاصد والمصالح الشرعية مندرج فيها، أو متفرع عنها، أو خادم لها. ثم تأتي بعدها مقاصد عامة أخرى، كإقامة العدل، وعمارة الأرض، وحفظ الأمن والوئام، وتزكية النفوس، وإخراج المكلفين من سلطان الهوى إلى سلطان الشرع والعقل.

ومقاصد الشريعة في هذه الدائرة هي المسماة: (المقاصد العامة). وهي المقاصد التي ثبتت رعايتها في كل أبواب الشريعة، أو في معظمها.

الدائرة الثانية: هي دائرة (المقاصد الخاصة):

والمراد بالمقاصد الخاصةِ المقاصدُ المرعيةُ في مجال معين من المجالات التشريعية،

فتكون الأحكامُ الشرعية في هذا المجال مبنيةً على مراعاة تلك المقاصد وحائمةً حول تحقيقها وخدمتها، كأنْ نقول مثلا: مقاصد العبادات هي تعظيم الخالق سبحانه، والارتباط الدائم بين العبد وربه، وتزكيةُ النفوس وتغذية القلوب... فأحكام العبادات أساسها ومناطها تحقيق هذه المقاصد.

وعلى هذا النحو يمكن الحديث عن: مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، ومقاصد الشريعة في المعاملات المالية، ومقاصد الشريعة في مجال التبرعات، ومقاصد الشريعة في مجال العقوبات، ومقاصد الشريعة في مجال الولايات العامة، ومقاصد الشريعة في أحكام العادات والآداب الاجتماعية... (انظر القسم الثالث من كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) لمحمد الطاهر بن عاشور.

وقد نضيق الدائرة، فنتحدث عن مقاصد الصلاة، ومقاصد الزكاة، ومقاصد الزواج، ومقاصد الجهاد، ومقاصد أحكام المواريث...

الدائرة الثالثة:هي دائرة (المقاصد الجزئية):

وهي المقاصد الخاصة بكل حكم من أحكام الشريعة، على حدته. فمقاصد الأحكام الجزئية منفردة، هي أيضا مما يدخل في مسمى (مقاصد الشريعة)، بل هي الأساس الأول الذي من خلاله وبواسطة الاستقراء والربط نتوصل إلى معرفة المقاصد العامة والمقاصد الخاصة.

والحكم الشرعي الواحد قد يكون له مقصد واحد، كالأمر بالإشهاد في العقود وبعض المعاملات، مقصوده التوثيق المانع من التجاحد والتنازع، وكالحث على نظر الخاطب إلى من يريد خطبتها، ومثله نظر المخطوبة إلى خاطبها، مقصوده حصول الميل والرغبة والقبول، قبل الإقدام على الزواج.

وقد يكون للحكم أكثرُ من مقصد، كعِدَّة المرأة المطلقة؛ يُقصد بها التثبت من الحمل أو عدمِه، وتأمينُ السكنى والنفقة للمطلقة طيلة فترة عدتها، ويُقصد بها أيضا

كبحُ الأزواج عن استسهال الطلاق والتسرع في حسمه وإنفاذه. وأيضا: لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، فتكون مدة العدة فرصة للمراجعة والتراجع والتصالح بين الزوجين.

وكالأذان شرع لدعوة المصلين إلى صلاة الجماعة، وللإعلام بدخول الوقت، ولذلك يسمى نداءً، ويسمى أذانا.

وكتحريم المسكرات: له مقاصد عديدة، منها: حفظ العقول، وحفظ الأبدان، وحفظ الأموال، وحفظ أداء العبادات والواجبات، وتلافي فساد العلاقات والمعاملات.

فكل هذه المقاصد وأمثالها هي مقاصد جزئية.

ويتلخص عندنا مما سبق أن الحديث عن مقاصد الشريعة يقع على ثلاثة مستويات:

- المقاصد العامة،
- والمقاصد الخاصة،
- والمقاصد الجزئية.

ومعلوم أن المقاصد الجزئية تندرج حتما في دائرة المقاصد الخاصة. وهما معا (أي الجزئية والخاصة) مندرجان في دائرة المقاصد العامة. فالمقاصد الخاصة تتشكل من المقاصد الجزئية، والمقاصد العامة تتشكل من المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية معا.

فوائد المقاصد :

معرفة مقاصد الشريعة لها من الفوائد العلمية والعملية الشيء الكثير.

وهذه الحلقة أخصصها للفوائد العلمية، مقتصرا على أهمها، فيما يلي:

١- الوقوف على حكمة الله جل جلاله :

وحكمة الله في شرعه هي أختُ حكمةِ الله في صنعه. فكما أن لله تعالى آياتٍ في

خلقه وصُنعه، فكذلك له آياتٌ في حكمه وشرعه، ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فالبحث والنظر في أسرار الشريعة ومقاصدها شأنه كشأن البحث والنظر في أسرار الطبيعة وفوائدها. فكل منهما يزيدنا معرفة بالله وصفاته، ويزيدنا طمأنينة إلى لطفه وبالغ حكمته. وهذا هو منهج سيدنا إبراهيم الذي قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فنحن على ملة إبراهيم ونهجه، عليه الصلاة والسلام.

٢- زيادة التفقه والعلم بأحكام الشرع :

ومعلوم أن معرفة مقاصد الشريعة والتأمل فيها وتحصيل مكنوناتها، يعطي درجة عالية من الفقه وسداد الفهم عن الله. ولا يستقيم دين ولا تدين إلا بالعلم والفهم والفقه.

وفي صحيح الإمام البخاري: «باب العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، فبدأ بالعلم. وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر. ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة. وقال جل ذكره: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[فاطر:٢٨] وقال: ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك:١٠]. وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٩]. وقال النبي ﷺ: **«من يرد الله به خيرا يفهمه»**.

وفي قصة موسى والخضر عليهما السلام (في سورة الكهف) ما يفيد أن درجة الرشد والكمال في الدين إنما تحصل بفهم أسرار الأحكام ومقاصدها. وقد كان الخضرُ أعلمَ وأمْكَنَ من موسى في هذا الباب؛ فموسى أوتي معرفة الأحكام، والخضر زاد

عليه بمعرفة الحِكَم. ولذلك سأل موسى الخضرَ أن يعلمه ويزيده تبصرا ورشدا. قال تعالى: ﴿فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ۝٦٤ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ۝٦٥ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا﴾ [الكهف: ٦٤ - ٦٦]. فالرشد والعلم هنا إنما يتعلقان بمعرفة المقاصد والحِكَم، كما ظهر ذلك جليا في الدروس الثلاثة التي قدمها الخضر لموسى...

٣- دفع الشبهات وتوضيح الإشكالات :

هناك كثير من أحكام الشرع لا يكون مقصودها ظاهرا واضحا ولا تفهم حكمتها بتلقائية. فلذلك قد تَستشكل العقولُ تلك الأحكامَ وتتحير في مغزاها ومرماها. وهذا هو الذي حصل لموسى إزاء تصرفات الخضر، في خرقه للسفينة، وقتله للغلام، وإقامته لجدار القرية ...

فالمؤمن إذا عرض له شيء من هذا وشغل عقله، فسبيله الأمثل الأفضل هو أن يبحث ويتدبر ويسأل ويحاور أهل العلم... فإن لم يكن قادرا على هذا، فسبيله أن يقول: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

وقد تكون الشبهات مصطنعة ومثارة عن عمد وقصد، بُغْية الطعن على الشريعة والتشويش على أهلها. فهنا أيضا لا ينفع إلا التسلح بمعرفة المقاصد لدفع تلك الشبهات والمطاعن. قال الإمام شهاب الدين القرافي: «وأما القيام بدفع شُبَهِ المبطلين، فلا يَتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمةٍ فاوَضَهُم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها»[١].

*****

(١) الذخيرة ١٣/ ٢٣٢ .

الفوائد
العلمية للمقاصد

الفوائد العملية للمقاصد

تناولتُ في الحلقة السابقة بعض الفوائد العلمية لمعرفة المقاصد، وأُتبِعها الآن ببعض الفوائد العملية:

١ـ الإقبال على التنفيذ والتحصيل:

قديما قالوا: «من عَرف ما قَصد، هان عليه ما وجد». ويقال: «من عرف ما قصد، هان عليه ما ترك». وقيل أيضا: «من عَرف ما يَطلب، هان عليه ما يَبذل».

ومعنى هذا أن المكلف بفعل شيء أو بتركه، إذا قام بالفعل أو بالترك وهو يعلم الغرض المقصود والهدف المنشود من ذلك الفعل أو الترك، فإنه ينشرح له ويتحمس لتنفيذه، ولا يبالي وقد لا يحس بما فيه من مشقة وعناء، بخلاف من كُلف بفعل شيء أو بتركه، وهو لا يدرك له مغزى، ولا يرى لذلك فائدة، وإنما يفعله فقط لأنه ملزم بفعله ومحاسب عليه، فهذا قلما يُقْدم على الامتثال والتنفيذ إلا بتثاقل وتبرم، مع بقائه عرضة للتعثر والانقطاع فيما كلف به.

فمثلا: من لا يدري من مقاصد الزكاة شيئا، يكون أقرب إلى الشح بها والتهرب من أدائها والاحتيال لإسقاطها. وعلى ضده تماما مَن عرف قيمة الزكاة وفوائدها له ولغيره. ومن لا يعرف مقاصد تحريم الزنا قد يجد معاناة شديدة في اجتنابه، لأنه يراه مجرد حرمان وتضييق. لكن من عرف ما وراء ذلك التحريم من مصالح تُرتجى ومفاسد تُتقى، هان عليه اجتنابه والإعراض عنه.

٢ـ تسديد العمل:

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «قصدُ الشارعِ من المكلف: أن يكون قصدُه في العمل موافقا لقصده في التشريع»[1] . بمعنى أن المكلف حين يعمل بأحكام

(١) الموافقات: ٢/ ٣٣١ .

الشرع، يجب أن يجعل مقصودَه في عمله مطابقا ومحققا لما قصده الشارع في حكمه. وهذا يقتضي أن يعرف المكلفُ - ما أمكنه - مقاصد الشرع في أحكامه وتكاليفه، لكي يتمكن من مراعاتها وموافقتها. وأما إذا لم يعرفها، فكيف له أن يوافقها ويحققها؟ بل قد يؤدي العمل ويحقق به عكس ما قصده الشارع. فالذي يصوم وهو لا يعرف ولا يراعي شيئا من مقاصد الصوم، يمكن أن يكون صومه وبالا عليه وعلى غيره. ولذلك جاء في الحديث الشريف:«كم مِن صائم ليس له من صيامه إلا الجوع، وكم مِن قائم ليس له من قيامه إلا السهر». فالذي يصوم بالنهار ويضاعف أكله وشربه بالليل، والذي يصوم عن الأكل والشرب، ولكنه يظل يتكلم بالحرام ويسمع الحرام ويشاهد الحرام، والذي يصوم وهو متوتر ضَجِر بصومه، فيغضب على الناس ويؤذيهم بعبوسه وخشونته وسوء أدبه... هؤلاء لم ينتفعوا بصومهم ولا نفعوا به غيرهم.

٣ـ تحديد الوسائل وحسن استعمالها:

من المعلوم أن الوسائل تابعة لمقاصدها؛ فالوسيلة ونوعها ومقدارها وطريقة استعمالها... كل ذلك إنما يتضح ويتحدد، بناء على معرفة الغرض المقصود.

والشرع قد عين كثيرا من الوسائل لتحقيق مقاصده: كالإخبار بدخول أوقات الصلوات بواسطة الأذان. وكحفظ النسل بواسطة مشروعية الزواج وتحريم الزنى والشذوذ الجنسي.

على أن الوسائل المنصوصة في الشرع إذا لم تكن من جملة العبادات، فهي ليست على سبيل الحصر والتوقيف واللزوم، وإنما هي قابلة للتنويع والتغيير والزيادة بحسب الحاجة. فمثلا: من مقاصد الشريعة إقامة العدل. وقد نصت الشريعة على كثير من الأحكام التي هي وسائل لتحقيق العدل. ولكن إذا علمنا أن العدل مطلوب شرعا في جميع المجالات والظروف والأحوال، فهذا يقتضي تنويع وسائله

وتكثيرها وتطويرها، بما يسع ويلائم كافة المجالات والظروف والأحوال.

والمقصود الآن هو أن تحديد الوسائل وتكييفها وإعدادها وحسن استعمالها، لا بد فيه من معرفة المقاصد أولا.

تعريف المصلحة والمفسدة :

مقاصد الشريعة كما تقدم مدارها على قضية واحدة: «جلب المصالح ودرء المفاسد».

فما هي حقيقة المصلحة؟ وما هي حقيقة المفسدة؟.

من أشهر تعاريف المصلحة عند الأصوليين وعند الفلاسفة قبلهم هذا التعريف الذي أورده الفخر الرازي في كتابه (المحصول)، وقال فيه: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذةُ أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم وما يكون وسيلة إليه».

ويرى البعض أن هذا التعريف عليه بعض التحفظات أو الاعتراضات، أهمها:

كون اللذة في الاستعمال الشائع يراد بها اللذات الجسدية، كالأكل والشرب والنوم والجماع واللمس والنظر... فهل المصلحة مجرد لذة جسدية؟.

كون اللذة يدخل فيها كثير من اللذات المحرمة، فهل هذه أيضا مصلحة؟.

تعريف المفسدة بالألم، يعارضه أن بعض الأمور المؤلمة قد تكون مشروعة أو واجبة، كالصوم والجهاد ومتاعب الحج؟!.

والحقيقة أن هذه التحفظات والاعتراضات كلها ناشئة عن المفاهيم العامية الشائعة لمفردات هذا التعريف، وتصحيح ذلك فيما يلي:

فأولا: اللذة المقصودة في الشرع ليست مقتصرة على اللذة الجسدية، بل اللذة تشمل إلى ذلك كل ما يخطر على البال وما لا يخطر مما يتضمن أو يجلب سعادة

الإنسان وطمأنينته، من اللذات المعروفة والممكنة؛ بما في ذلك لذة الإيمان واليقين، ولذة العبادة والذكر، ولذة العلم والمعرفة، ولذة فعل الخير والإحسان، ولذة الأمن والسلامة، ولذة العواطف والمشاعر النبيلة التي تجمع بين قلوب الناس، ولذة الجنة التي فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وكذلك لذة الاستمتاع بما في الكون والحياة من مظاهر الحسن والجمال والبهجة. وأعلى اللذات وأسماها لذة لقاء الله والظفر برضاه والنظر إلى وجهه الكريم، على النحو اللائق بالمقام.

وثانيا: ما قيل عن تعريف المصلحة باللذة يقال مثله في تعريف المفسدة بالألم. فالألم ليس مقصورا على أوجاع الجسد، كالمرض وآلامه، وكآلام الجوع والعطش، والتعذيب والضرب والحرمان من الشهوات والضرورات. ليس هذا وحده هو الألم، بل المعاناة والغموم والاضطرابات القلبية والنفسية كلها آلام، وكلها داخلة معنى المفسدة. فالفراغ الروحي الناشئ عن الكفر أو عن فقدان الإيمان والصلةِ بالله عذاب ومفسدة. والشعور بالضياع وعبثية الحياة ألم ومفسدة. وفي التعرض للمهانة والإذلال والظلم آلام ومفاسد، وتفكك الأسرة وفقدان دفئها وأنسها وتكافلها فيه ما لا يحصى من المفاسد والآلام. وكذلك فساد الأخلاق والعلاقات بين الناس. والنار يوم القيامة هي أكبر مفسدة وألم ينتظر مستحقيه، والسعي إليها هو سعي إلى المفسدة وإلى الألم. وكل وسيلة تجر إليها فهي مفسدة كذلك.

وللتنبيه على هذه المعاني جاء عز الدين بن عبد السلام إلى التعريف السابق فأضفى عليه بعض الإضافات والتوضيحات التي تجعله أتم وأسلم من الاعتراض.

فقال في كتابه (قواعد الأحكام):

«المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها.

والمفاسد أربعه أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية».

وأما الإمام أبو حامد الغزالي فقد نحا في تعريفه المختار للمصلحة الشرعية منحى مختصرا ومباشرا فقال في كتابه (المستصفى): «... نعني بالمصلحة المحافظةَ على مقصود الشرع؛ ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة».

ومن خلال التطرق في الحلقات القادمة إن شاء الله تعالى إلى أنواع المصالح والمفاسد ومراتبها ووسائلها وأمثلتها... سيتضح مضمونها ومفهومها أكثر فأكثر.

المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة :

لقد تقرر وتكرر أن الشريعة مصلحة كلها وحكمة كلها ورحمة كلها... وأنها إنما وضعت لجلب مصالح العباد...

فهل الشرع اعتبر واعتمد كل ما يطلبه الناس ويعتبرونه مصلحة؟ أم اعتبر بعض ذلك ولم يعتبر بعضه الآخر؟ بعبارة أخرى: ما موقف....؟ الشرع من هذه «المصالح» التي تملأ الدنيا وتشغل الناس؟

من هذه الزاوية قَسَّمَ الأصوليون المصالح السائدة عند الناس إلى ثلاثة أنواع:

١- المصالح المعتبرة،

٢- المصالح الملغاة،

٣- المصالح المرسلة.

- المصالح المعتبرة: هي التي نص الشرع على اعتبارها وقبولها، أو حث على تحصيلها ورعايتها. ويأتي في مقدمة ذلك الفرائضُ والواجبات، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، والوفاء بالعهود وأداء الأمانات، والصدقِ في القول والإخلاصِ في العمل...

وكل ما هو منصوص عليه من مندوبات ومباحات، فهو مصلحة معتبرة.

وكل ما مدحه الشرع أو مدح فاعله، فهو كذلك مصلحة معتبرة.

فقوله عليه الصلاة والسلام: «تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم»، فيه أمر ومدح، فهو يدل على مشروعية الزواج وأنه مصلحة معتبرة مأمور بها، وفيه مدح يدل على اعتبار مصلحة التناسل وتكثير عدد المسلمين.

وكذلك ما نص الشرع على حِلِّيته فهو داخل في المصالح المعتبرة. كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥] فهو دال على أن البيع والشراء (أي التجارة)مصلحة معتبرة.

وكل ما هو طيب في ذاته ومكسبه من المطعومات والمشروبات وغيرها، فتمَلُّكُه واستعماله مصلحة معتبرة، لأن الله تعالى يقول: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ..﴾ [المائدة: ٤]، إلى قوله ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة:٥].

- وأما المصالح الملغاة: فهي التي نص الشرع على أنها غير مقبولة وغير مشروعة وغير جائزة، أي أنه ألغاها وأبطل مشروعيتها. فمن هنا جاء هذا الاسم «المصلحة الملغاة». فكل شيء وكل فعل، حرمه الشرع وسلب عنه صفة المشروعية، فهو وما ينجم عنه يعد مصلحة ملغاة. أي أن المصالح الملغاة هي المحرمات وما قد يكون فيها من فوائد ومنافع.

فالخمر والميسر مثلا، ذَكر الله تعالى أن فيهما منافعَ للناس، ومع ذلك حرمهما، فصار كل منهما إذًا مصلحة ملغاة. والرشوة تحقق مصلحة خاصة لمعطيها وآخذها، ولكنها أيضا مصلحة ألغاها الشرع ولم يعتبرها، والتعامل الربوي فيه مصالحُ ما، ولكنها ملغاة في حكم الشرع. والغش مصلحة لصاحبه، بما يربح به من أموال ومنافع، ولكنها مصلحة ملغاة في حكم الشرع.

وبهذا يتضح أن «المصالح الملغاة»، هي إما مصالح جزئية خاصة، في طياتها مفاسد كلية عامة، أو هي مصالح عابرة عاجلة، تتبعها مفاسد مستمرة آجلة، أو هي مصالح صغيرة تنطوي على مفاسد وأضرار جسيمة كبيرة.

والنتيجة أن هذه الأنواع من المصالح الملغاة في الشرع، إنما هي في حقيقتها ومحصلتها النهائية مفاسد لا مصالح. ومعلوم عند العلماء وعند العقلاء أن اعتبار الشيء أو التصرف مصلحة أو مفسدة، إنما يكون بحسب الغالب من أمره. فما غلب صلاحه ونفعه في الحال والمآل والظاهر والباطن، فهو مصلحة معتبرة. وما غلب فساده وضرره في الحال أو المآل وفي الظاهر أو الباطن، فهو مفسدة، أو هو مصلحة ملغاة.

وهذا المعيار مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[البقرة:٢١٩].

المصالح المرسلة: وهي كل مصلحة سكت الشرع عن حكمها، أي لم ينص عليها بعينها، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء. فهي قد بقيت مرسلة؛ أي خالية عن أي حكم شرعي يقيدها.

فما حكم هذا النوع من المصالح المسكوت عنها في الشرع؟ هل تُلحق بالمصالح المعتبرة لكونها مصالحَ، والشرعُ لم يبطلها؟ أم تلحق بالمصالح الملغاة ما دام الشرع لم ينص على اعتبارها؟ أم أنها متروكة لاختيار الناس، وليس للشرع فيها أمر ولا نهي؟.

الصواب الذي عليه إجماع الصحابة، وعليه جماهير الفقهاء في كل العصور، هو أن كل مصلحة مرسلة، إذا كانت مصلحة حقيقية، فموقف الشرع منها هو أنها مصلحة معتبرة ضمنيا، وإن لم تكن معتبرة اسميا؛ بمعنى أنها معتبرة بمقتضى النصوص العامة للشريعة ومضمنة في مقاصدها العامة كذلك. فهي معتبرة ومنصوص عليها جملة وإن لم تُذكر تسمية وتفصيلا.

ولتوضيح ذلك بأمثلته أحيل إلى التأصيل الرائد الذي حرره الإمام الشاطبي في هذه القضية. فقد ذكر ﷺ أن كل مصلحة لم يَرد فيها نص، إذا كانت ملائمة لمقاصد الشارع، ومن جنس المصالح التي اعتبرها، فهي معتبرة ومطلوبة شرعا.

وقد ذكر لها عشرة أمثلة، مما عمل به الصحابة والفقهاء، بحيث راعوا المصلحة وبنوا عليها، وإن لم يكن فيها بعينها نص شرعي.

من هذه الأمثلة:

١- أن الصحابة بادروا بعد وفاة رسول الله ﷺ إلى جمع القرآن الكريم في مصحف واحد موحد متفق عليه، وذلك بعد أن ظهرت بعض الاختلافات هنا وهناك في قراءة بعض الآيات والألفاظ القرآنية. قال الشاطبي: «ولم يرِدْ نص عن النبي ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمرُ بحفظها معلوم وإلى منعِ الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد عُلم النهيُ عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه.

٢- اتفاق الصحابة على رفع عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة. قال الشاطبي: «وإنما مستندهم فيه الرجوعُ إلى المصالح والتمسكُ بالاستدلال المرسل. قال العلماء: لم يكن فيه في زمان رسول الله ﷺ حد مقدَّر، وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزيز. ولما انتهى الأمر إلى أبي بكر ﷺ قرره على طريق النظر بأربعين. ثم انتهى الأمر إلى عثمان ﷺ فتتابع الناس، فجَمع الصحابةَ ﷺ فاستشارهم، فقال علي ﷺ: من سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري».

٣- قرر الخلفاء الراشدون العمل بتضمين الصُّنَّاع (الحِرفيين) لما يضيع ويتلف بأيديهم من مواد تكلفوا بتصنيعها لأصحابها، وذلك بغض النظر عن صدقهم أو كذبهم، وعن مدى مسئوليتهم الفعلية في ضياعها.

قال الشاطبي: «ووجْهُ المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال. والأغلب عليهم (أي الصناع) التفريطُ وترك الحفظ. فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحةُ التضمين»[١].

*****

(١) انظر: (الاعتصام: ٢/ ١١٧ وما بعدها).

المصالح المرسلة
أدلتها وحجيتها

المصالح المرسلة.. أدلتها وحجيتها

تقدم قبل قليل أن الصحابة الكرام ﷺ، وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون، كانوا يحتكمون إلى المصلحة المرسلة ويعملون بمقتضاها فيما لا نص فيه. وقد اعتبر الأصوليون ذلك من أقوى الأدلة على أن المصالح المرسلة حجة يجب العمل بها ومراعاتها، ولو لم تكن منصوصة بأعيانها وأسمائها. فيكفي لثبوت مشروعيتها وحُجيتها أن تكون مندرجة في المقاصد العامة للشريعة، وتخدمها ولا تناقضها.

وبالإضافة إلى إجماع الصحابة على حُجية المصالح المرسلة وعملهم بها، فإن هذه المصالح مشمولة ومشهود لها بنصوص شرعية عامة، هي التي جعلت الصحابة يجمعون على العمل بالمصالح. وفيما يلي بعض من تلك النصوص:

١- قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧-٨]. فقد تضمنت الآية الأمر والحث على كل ما هو خير، والنهيَ والتحذير من كل ما هو شر. والواقع أنه ما من مصلحة حقيقية إلا وهي خير، وما من خير إلا وهو مصلحة. قال الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله: «ويعبَّرُ عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفعِ والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات»[1].

٢- قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩﴾ [الحج: ٧٧]. فقد أمر الله تعالى بفعل الخير مطلقا. وكل مصلحة مرسلة فهي خير، أي فهي مطلوبة شرعا بمقتضى هذه الآية.

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٤.

٣- قوله ﷻ: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ...﴾ [النحل:٩٠]. وهذا الأمر يشمل كل عدل وكل إحسان. ومعلوم أن كل عدل فهو مصلحة، وكل إحسان فهو مصلحة. وكل طريق توصل إلى العدل، وكل وسيلة تحقق العدل، فهي مصلحة مأمور بها. ولذلك قال ابن القيم ﷺ: «فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرعُ اللهِ ودينُه»[1].

٤- ومن الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم للتعبير عن مختلف أنواع المصالح والأفعال المصلحية، التعبيرُ بالصالحات أو بالعمل الصالح، مثل قوله جل وعلا: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾ [العصر: ١ -٢]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٧].

فأمثال هذه الآيات تفيد أن كل شيء صالحٍ وكلَّ عملٍ صالحٍ، فهو مطلوب في الشرع، وهو جزء من الشرع.

وعموما فإن المصالح المرسلة يدخل فيها:

١-كل مصلحة مشروعة غيرِ ممنوعة، يحتاجها الناس وينتفعون بها، أفرادا وجماعات وشعوبا، سواء عُرفت قديما أو جدَّتْ وظهرت بعد أن لم تكن؛ كالمصنوعات المختلفة، والمزروعات المتجددة النامية، وكتحصيل العلوم والمعارف النافعة، والقيام بالكشوف والمؤلفات العلمية، وكاستصلاح الأراضي واستثمارها وعمارتها.

---

(١) الطرق الحكمية ١/ ١٩.

٢- كل وسيلة تؤدي إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح العباد وتحفظها وتخدمها؛ كالنظم السياسية والقضائية والإدارية والأمنية، وكتأسيس الأحزاب والمنظمات الإصلاحية والجمعيات التعاونية.

فكل هذه المصالح المرسلة مقصودة ومطلوبة شرعا، إما على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، بحسب مقدار أهميتها وآثارها. وقد تكون واجباتٍ جماعيةً كفائية، وقد تكون واجبات فردية عينية.

*****

البحث في
مقاصد الشريعة
نشأته وتطوره ومستقبله

البحث في مقاصد الشريعة
نشأته وتطوره ومستقبله[(١)]

إذا استثنينا بعض أفراد من المذهب الظاهري، فإن الأمة الإسلامية مجمعة على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم، وأن أحكامها كلها على هذا المنوال، ما علمنا من ذلك وما لم نعلم. قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، قال العلامة القرطبي في تفسيره: «ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»[(٢)]. وقال الإمام الشاطبي: «الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»[(٣)].

ومن هذا المنطلق جزم العلامة ابن القيم بأن «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...»[(٤)].

وهذا الإجماع عن الأئمة وسائر العلماء المعتبرين، قديم يرجع إلى الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما حققه وصرح به عدد من العلماء محققين مدققين في فقه الصحابة والسلف. قال العلامة شاه ولي الله الدهلوي: «وقد يظن أن الأحكام

---

(١) بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٦٤.
(٣) الموافقات ١/ ١٣٩.
(٤) أعلام الموقعين ٣/ ٣.

الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح...وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير» [(١)].

وإذا كان الصحابة هم أول القائلين -وأول المجمعين- بأن الشريعة مصلحة، وأن أحكامها لا تعدو أن تكون لخير تجلبه أو لشر تدفعه، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أول الملتفتين وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى. قال ابن القيم: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيه واتبع له. وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»[(٢)].

وإذا كان شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد أبدى تخوفه- في زمن الركود والجمود- من أن يتلقى فكره المقاصدي التجديدي بالاستغراب والإنكار، فإنه وجد ملاذه وحجته في كون ما جاء به هو «بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله سلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشد أركانه أنظار النظار.وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار» [(٣)].وهو يصرح وينص بصفة خاصة على الصحابة، فيصفهم بأنهم«عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجلت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها»[(٤)].

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها، ليس شيئا اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين، بل هو صميمه، من أول يوم ومن أول فهم.والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مصرح بمقاصد الشريعة وأول منبه على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية. فرغم أن أحكام الوحي لها من

---

(١) حجة الله البالغة١/ ٢٧، وانظر كذلك تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص٩٦.
(٢) أعلام الموقعين.
(٣) الموافقات١/ ٢٥.
(٤) الموافقات١/ ٢٥.

القداسة ومن الثقة بها والتسليم لها ما لا مزيد عليه عند المؤمنين بها، وما لا يحوجهم إلى بيان علة ولا حكمة ولا مقصد ولا مصلحة، فإن القرآن والسنة -رغم ذلك- قد بينا كثيرا من علل الأحكام ومقاصدها، في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع. وأقول كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»[١].

ومثل هذا الموقف نجده - قبل أكثر من ثلاثة قرون من ابن القيم- عند ابن بطال في شرحه النفيس على صحيح البخاري، حيث قال عند حديث: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر».

وهذا حديث مما يرد قول أهل الظاهر، ويكشف غلطهم في إنكارهم العلل والمعاني، وقولهم إن الحكم للأسماء الخاصة؛ «لأنه ﷺ علل الاستئذان بأنه إنما جعل من قبل البصر، فدل ذلك على أن النبي ﷺ أوجب أشياء وحظر أشياء من أجل معان علق التحريم بها. ومن أبى هذا فقد رد نص السنن. وقد نطق القرآن بمثل هذا كثيرا، من ذلك قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [الأنبياء:٣١]، وقال: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾ [الحشر:٧] إلى قوله: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام:١٤٦] في مواضع كثيرة يكثر عددها، فلا يلتفت إلى من خالف ذلك»[٢].

وبما أن الغرض الآن متجه إلى رصد الاهتمام بمقاصد الشريعة باعتبارها

---

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢/ ٢٢، وانظر كذلك «إعلام الموقعين» ١/ ١٦٩ إلى ٢٠٠ وشفاء العليل ٢/ ٥٣٧ إلى ٥٧٥.

(٢) شرح ابن بطال ٩/ ١٩، وابن بطال فقيه مالكي أندلسي، (ت٤٤٩) وشرحه هذا من أعظم شروح صحيح البخاري، وقد اعتمد عليه كثيرا صاحب فتح الباري، وخاصة في الفقه.

موضوعا للبحث والنظر والتصنيف، وكيف بدأ ذلك وكيف تطور قديما وحديثا، فلا أطيل في بيان أصالة النظر المقاصدي وأسسه الواضحة في القرآن والسنة وفقه الصحابة، خاصة مع ما صرح به عدد من العلماء من الإجماع على ذلك وبداهته ووضوحه للعيان.

مصطلحات متعددة وحلقات مفقودة:

من أجل التعرف على ما قيل وما كتب عن مقاصد الشريعة في مختلف العصور، وفي مختلف المصنفات والعلوم الإسلامية، لابد أن نعرف-قبل ذلك-أن ما نعنيه اليوم بمقاصد الشريعة قد عبر عنه العلماء بتعابير ومصطلحات متعددة. فلابد من معرفة مختلف المفردات المعبر بها، حتى لا تقتصر على ما ورد بعبارة مقاصد الشريعة، أو مقاصد الشرع، أو ما يشتق منها.

فمصطلحات: العلة والعلل، والحكمة والمصلحة، والمعنى والمغزى، ومراد الشرع، وأسرار الشريعة، كلها وغيرها استعملت وما زالت تستعمل للتعبير عن مقاصد الشريعة وما يندرج فيها.

وكذلك لابد أن نستحضر، ونحن نرصد ونسجل ما نقف عليه من كلام حول مقاصد الشريعة، أن هناك الشيء الكثير من تراثنا العلمي القديم، ومن أقوال عدد من العلماء وآرائهم، إما لم يدون أصلا-وخاصة منه تراث الصحابة والتابعين ومن يلونهم من المتقدمين-وإما ضاع ولم يحفظ لنا، وإما أنه محفوظ ولم يصل إلى أيدينا بعد، أو لم تصل أيدينا إليه، وإما أنه بين أيدينا ولكن لم يُستكشف ولم يدرس بعد. وهذا كله يُبقي باب الاستدراك والتتميم مفتوحا. فلا بد من أخذ هذا التحفظ في الاعتبار.

الأئمة الأربعة للفكر المقاصدي:

الفكر المقاصدي-كغيره-بدأ ونشأ وتطور عبر سلسلة طويلة، من العلماء

وآرائهم وكتاباتهم، لا حصر لحلقاتها وامتداداتها الفكرية والمذهبية والزمانية والمكانية. إلا أنني أجد أربعة من العلماء المبرزين في هذا المجال، لكل منهم مقامه المتميز، وريادته وإمامته لمن بعده. ويمكن التأريخ ورصد التطورات الكبرى للفكر المقاصدي من خلال هؤلاء الأربعة وهم:

- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة٤٧٨هـ.
- عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ.
- أبو إسحاق الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ.
- محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى ١٣٧٩هـ/ ١٩٧٣م.

فمن خلال التوقف عند هؤلاء الأعلام الأربعة، مع الالتفات إلى من سبقوهم ومن لحقوهم، مؤثرين ومتأثرين، نستطيع أن نسجل أهم المحطات في نشأة الفكر المقاصدي وتطوره.

قبل الجويني كان القفال الكبير:

قبل أن نصل إلى الإمام الجويني وإلى التطوير النوعي الذي أحدثه في مجال الفكر المقاصدي، نجد إماما مقاصديا جليلا، لا يزال مغمورا، -على الأقل-غير مقدر حق قدره لحد الآن .هذا الإمام يبدو مزاحما ومنافسا للإمام الجويني في إمامته وريادته في مجال المقاصد، وأعني به أبا بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير(ت٣٦٥)، صاحب كتاب (محاسن الشريعة) وقد نوه بهذا الكتاب غير واحد من العلماء الذين اطلعوا عليه واستفادوا منه.فالقاضي أبو بكر بن العربي، ذكره في سياق حديثه عن تعليل الشريعة وانبنائها على المقاصد والمصالح، حيث قال: «ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد (أي جعله مطردا عاما) ذلك حتى في العبادات، وصنف في ذلك كتابا كبيرا أسماه(محاسن الشريعة)...»[١] .

(١) كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٢/ ٨٠٢.

وكذلك ذكره ابن القيم في سياق دفاعه الطويل الممتع عن القول بالحسن والقبح الذاتيين، فقال: «واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل، القفال الكبير، وبالغ في إثباته وبنى كتابه(محاسن الشريعة)عليه، وأحسن فيه ما شاء»[(١)] .

ونحمد الله تعالى على كون هذا الكتاب لا يزال محفوظا[(٢)]، تعرف نسخة منه بتركيا وأخرى بالمغرب.كما أن جزءا من الكتاب[(٣)] حققه الأستاذ الدكتور كمال الحاج غلتول العروسي وتقدم به لنيل الدكتوراه في الفقه من جامعة أم القرى من مكة المكرمة، سنة١٤١٢هـ/ ١٩٩٢.

وقد علمت أن الباحث الجزائري الدكتور محمد السليماني يعمل على تحقيقه ونشره كاملا.

والكتاب يرمي - أساسا- إلى بيان حكم الشريعة ومقاصدها في أحكامها، مبينا من خلال ذلك وجوه الرحمة والمصلحة واليسر والنفع للعباد.قال الإمام القفال الكبير ﷺ في مقدمة كتابه: «غرض الكتاب الذي قدرنا - ولله التقدير.- تأليفه، في الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة، ووقوع نورده من الجواب لمن سأل عن عللها موقع الصواب والحكمة...»[(٤)] ، ثم يؤكد أن«المقصد فيه(أي في الكتاب) تقريب الشرائع في العقول في الأصل، وجواز وقوع السياسة فيها لما بينا أنها وقعت من حكيم عليم بالعواقب مستصلح»[(٥)].

---

(١) نفسه ص ٩١.

(٢) كتب هذا الكلام قبل أن يطبع الكتاب وينشر.

(٣) من القسم الأول إلى آخر كتاب النكاح.

(٤) محاسن الشريعة، القسم المحقق، ص: ٩٠.

(٥) نفسه ٩١.

وهو يقرر ﷺ أن أهل الحق والإيمان« يعتقدون صحة ما ترد به الشرائع. وإن جهلوا وجهه...ثم وراء ذلك يربطونه بالمعنى العام الذي هو المصلحة من المتعبد الذي تقدست حكمته ورأفته، وغناه وجوده، وانفراده بالعلم بالغيب والشهادة»[1].

ويستمر تأسيسه العقدي والفكري للبعد المقاصدي الاستصلاحي للشرائع المنزلة من خلال رده على بعض الفئات المشوشة، إلى أن يقول لهم: «إن كنتم تثبتون للأشياء صانعا حكيما قادرا، فهو لا يكون إلا مريدا للخير لعباده، مجزيا لهم على السياسة الفاضلة العائدة باستصلاحهم...»[2].

ثم يتطرق إلى ما قد يعترض به من أحكام شرعية لا يظهر للناس وجه الحكمة والمصلحة فيها أو في نسخها واستبدال غيرها بها، فيبين أن ثبوت صفة الحكمة والاستصلاح في جملة الشريعة، يغني عن معرفة ذلك في كل أحكامها وتفاصيلها.

فحتى الناس فيما بينهم إذا عرفوا واستقر عندهم أن أحدهم يدبر الأمور ويسوسها بحكمة وعدل وتعقل«كفى ذلك عن تتبع مقاصده بمن يولي أو يعزل، أو فيما يدبر به نفسه وأهله ورعيته، إلا أن يبلغ الأمر في ذلك مبلغا لا يوجد لفعله منفذ ومساغ في المصلحة، فحينئذ يخرج صاحبه الفاعل عن استحقاق صفة الحكيم»[3].

وبهذا«يكون الجواب عما يسأل عنه عن العلة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه، أنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة»[4].

وبعد استيفاء هذه المقدمات النظرية التأسيسية قال: «ونحن الآن نصير إلى

---

(١) نفسه ٩٤.

(٢) نفسه ٧٠٨.

(٣) نفسه ١١١.

(٤) نفسه ١١١.

الشرائع ونقرب معانيها من العقل، على الأصول التي تقدم ذكرها...».

ثم مضى ﷺ مع تفاصيل أحكام الشريعة -وفق التبويب الفقهي المعهود- يبين عللها ومصالحها ووجوه اللطف والحكمة فيها. غير أن خوضه وانهماكه في التعليلات الجزئية لا يمنعه من التوقف من حين لآخر، ليقرر المقاصد العامة والأسس الكلية للشريعة الإسلامية، وليذكر بما ذكره عنها، كما نرى في قوله: «وقد ثبتت الدلالة على غنى الله وانتفاء الحاجة والفاقة عنه، واستحالة الضرر واستجلاب النفع إلى نفسه ﷻ. فهو لا يحلل ولا يحرم لحاجة نفسه أو دفع الضر عنها أو استجلاب نفع إليها، وإنما يفعل ذلك لمنافع عباده واستصلاحهم. وما سبيله الاستصلاح، فقد تجري السياسة فيه على حظر ما يخاف بإباحته إلى استباحة ما الصلاح في حظره»[1].

ومن خلال هذا النص، ونصوص أخرى تقدمت، وأخرى لم أنقلها، يتبين لنا كثرة استعماله لمصطلحات المصلحة على أهميته.

وقد ذهب بعض الدارسين -وهم في ذلك معذورون- إلى أن الإمام الغزالي هو أول من استعمل مصطلح «الاستصلاح»، ثم ظهر أن شيخه الإمام الجويني قد سبقه في ذلك، لكني كشفت عن أنهما مسبوقان معا -كما سيأتي بعد قليل- بالقاضي عبد الجبار الهمذاني، المعتزلي، المتوفى سنة ٤١٧ هـ. وهاأنذا الآن- بتوفيق الله تعالى- أكتشف وأكشف سبق الإمام القفال الكبير، لهم جميعا. ومن يدري، لعلنا نصل إلى أبعد من هذا وأقدم. وها هو القفال نفسه يقول لنا: «وفي ابتعاث الرسل من الحكمة والمصلحة وجوه كثيرة، هي موجودة في كتب العلماء»[2].

فمن هؤلاء؟ العلماء السابقون عليه؟ وما كتبهم؟ يا ترى؟ فمما لا شك فيه أن

---

(١) محاسن الشريعة، ص ٥٠٤، ٥٠٥.

(٢) نفسه ص: ١٢٢.

هؤلاء المتقدمين الأولين لهم فضلهم على الإمام الشاشي القفال، مثلما له ولهم الفضل على اللاحقين. وقد نبه محقق كتاب(محاسن الشريعة)، غير ما مرة عن تشابه وتطابق كبيرين، بين نصوص من هذا الكتاب وأخرى في كتاب (مفتاح دار السعادة)لابن القيم الجوزية[1]، رحم الله الجميع وجزاهم خيرا.

الترمذي الحكيم:

وقبل القفال الكبير نجد علما آخر كانت له عناية بارزة بمقاصد الشريعة وعللها وأسرارها، وهو أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي، المعروف بالترمذي الحكيم. وقد اختلف في سنة وفاته اختلافا غريبا والراجح أنه عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري، وربما إلى أوائل القرن الرابع.

وأول ما يلفت الانتباه ويستحق التنويه عند الحكيم الترمذي، هو أنه -فيما نعرف- أول من استعمل لفظ «المقاصد» في عنوان كتابه، وذلك في كتابه(الصلاة ومقاصدها)، وهو كتاب محقق ومطبوع منذ عدة سنين[2]. وهذا نموذج منه يعلل فيه أفعال الصلاة وما ظهر له من أسرارها، قال ﷺ: «فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق. وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض. وبالتكبير يخرج من الكبر. وبالثناء يخرج من الغفلة. وبالتلاوة يجدد تسليما للنفس وقبولا للعهد. وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب. وبالانتصاب للتشهد يخرج من الخسران. وبالسلام يخرج من الخطر العظيم...»[3]. ثم راح يفصل هذه الإشارات في بقية فصول الكتاب.

الترمذي الحكيم يغلب عليه -كشأن علماء الصوفية وشيوخها- هذا المنحى الرمزي الذوقي، في تعليل أحكام الشريعة وتكاليفها. وهذا ما نجده في كتب تعليلية

---

(١) انظر الهوامش في ص ١٠٩ و١١٢.

(٢) حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر(دار الكتاب العربي).

(٣) الصلاة ومقاصدها، ص١٢.

مقاصدية أخرى له، مثل كتاب «إثبات العلل»[١] وكتاب «الحج وأسراره»[٢].

وفي تقديري، فإن القيمة الكبرى للترمذي، لا تكمن في تعليلاته التي شملت الكثير من العقائد والأحكام الشرعية، بقدر ما تكمن في منحاه التعليلي الذي لا يكاد يستثني شيئا. فهو قد خدم فكرة التعليل والتقصيد لأحكام الشريعة بشكل قل نظيره فيمن بعده، فضلا عمن قبله.

الشيخ الصدوق:

وممن جاؤوا بعد الترمذي وشغفوا بالبحث والتقصي لعلل الشريعة وأحكامها، نجد إماما إماميا، هو العلامة ابن بابوية القمي، أبو جعفر محمد بن علي، المعروف بالشيخ الصدوق، المتوفي سنة ٣٨١هـ. وأهم كتاب يذكر له في هذا الباب هو «علل الشرايع»[٣] الذي جمع فيه ثروة كبيرة من الأقوال التعليلية المروية عن أئمة الشيعة وعلمائهم، ابتداء من الصحابة المعتمدين عندهم. وهي تعليلات تشمل كافة أبواب الشريعة، بل كافة أبواب الدين، بما فيها العقائد والأخبار. ولا أستبعد أن يكون الشيخ الصدوق قد تأثر بالشيخ الحكيم، في منهجه ونزعته التعليلية الجامحة[٤].

وإذا كانت القيمة الكبرى للترمذي الحكيم هي هذه النزعة التعليلية، بغض النظر عن تعليلاته ذاتها، فإن القيمة الكبرى للشيخ الصدوق هي هذه الآلاف من الروايات التعليلية التي جمعها، من حيث كونها تكشف- من حيث المبدأ- عن توسع كبير في التعليل والتقصيد عند المتقدمين، مما يظهر بوضوح إيمانهم الراسخ

---

(١) حققه الدكتور خالد زهري، ونشرته كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٢) حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر(١٩٧٠).

(٣) مطبوع في مجلد واحد من جزأين.

(٤) للمقارنة بين الرجلين، انظر «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة، الحكيم الترمذي وابن بابوي القمي نموذجين» لخالد الزهري.

بكون الشرائع كلها مبنية على علل وحكم ومقاصد ومصالح. كما تكشف لنا مؤلفات هؤلاء الأعلام الثلاثة (القفال الكبير، والترمذي الحكيم والشيخ الصدوق)عن مدى انهماك علماء هذه الحقبة في تقصي التعليلات والمقاصد الجزئية التفصيلية بصفة خاصة.

أبو الحسن العامري والتفكير الفلسفي في المقاصد:

في هذه الحقبة أيضا نقف عند حكيم آخر وعَلم آخر من أعلام الفكر المقاصدي والبحث المقاصدي وهو الفيلسوف أبو الحسن العامري، المتوفى سنة ٣٨١هـ كذلك.

وإذا كان الأعلام الثلاثة السابقون فقهاء فروعيين شغلتهم العلل والحكم الجزئية، فإن أبا الحسن العامري، الفيلسوف المتكلم، جاء فكره المقاصدي متسما بالنزوع نحو الرؤية الكلية والاستنتاجات العامة.

وأهم نموذج بين أيدينا الآن من إنتاجه وفكره هو كتابه الفذ«الإعلام بمناقب الإسلام»وهو كتاب يدخل في«علم مقارنة الأديان» وأقرب فصوله إلى موضوعنا هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات الإسلامية ومكارمها، وبيان تميزها وتفوقها على نظيراتها في الديانات الأخرى.

ولعل أهم سبق حظي به العامري هو سبقه إلى ذكر الضروريات الخمس، التي أصبحت - على مر العصور- محور الكلام في مقاصد الشريعة.وسبقه كذلك إلى التنبيه على منبع استنباطها من خلال العقوبات الشرعية التي وضعت لحفظ أركان الحياة الفردية والاجتماعية.قال ﷺ: «وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي:

- مزجرة قتل النفس كالقود والدية .
- ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.

- ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.

- ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.

- ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة»[١].

فهذه هي أصول الكليات التشريعية، التي جرى تنقيحها وضبط مصطلحاتها لاحقا، على يد الجويني والغزالي، واشتهرت باسم الضروريات الخمس.

على أن للعامري كتابا آخر، يظهر من عنوانه أنه في صميم مقاصد الشريعة، وهو يشبه بعض العناوين السابقة، المنتمية إلى هذه الحقبة. واسم الكتاب هو: **(الإبانة عن علل الديانة)**. ذكر أنه علل فيه أحكام الشريعة في المعاملات.[٢] ولا أدري لحد الآن ما مصير هذا الكتاب الذي يسيل له لعاب الباحثين في مقاصد الشريعة.

ويبدو لي أن العامري وأمثاله من المتكلمين والمتفلسفين قد أسهموا في دفع البحث المقاصدي نحو مرحلة التنظير والتقعيد والتماس المقاصد الكلية. وفي هذا السياق يمكن أن ندرج بعض الإسهامات المعتزلية، حيث يبدو أن المقالات الاعتزالية عن العدل الإلهي، واللطف الإلهي وفعل الصلاح والأصلح، والحسن والقبح الذاتيين، قد شكلت مصدر إغناء للنظر المقاصدي، سواء لدى المعتزلة أنفسهم، أو لدى مخالفيهم ولعل الاستدلالات العقلية المطولة للفخر الرازي على تعليل الشريعة ومصلحيتها، وختمه لها بقوله: «أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث، بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض...»[٣].

---

(١) الإعلام بمناقب الإسلام. ص١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٣) المحصول ٢-٢/ ٢٤٢. وسيأتي قريبا استعمال القاضي عبد الجبار لمصطلح «الاستصلاح» وسبقه بذلك للجويني والغزالي الذين اشتهرا باستعماله.

لعل ذلك واضح الدلالة على حضور المقالات الاعتزالية ومساهمتها في تأسيس النظر المقاصدي.وفي هذا السياق أضع إمام الحرمين وإسهاماته الفكرية في مجال مقاصد الشريعة، حيث انتقلت من التنظير الكلي، بعد مرحلة غنية بالتعليل الجزئي..

إمام الحرمين وإمامته في مقاصد الشريعة:

إذا تجاوزنا الإمام أبا إسحاق الشاطبي الذي قدر له أن يتربع على عرش مقاصد الشريعة منذ القرن الثامن الهجري(ت٧٩٠)، فإن العارفين بهذا الشأن يجمعون على أن صاحب الريادة في هذا الفن، هو إمام الحرمين، الجويني.

وإذا كان إما الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة؛ كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج.وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فكرروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وساروا على نهجه ونسجوا على منواله.

إسهامات تأسيسية لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي:

الأعمال التأسيسية مهما تكن قلتها ومحدوديتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يرد عليها من ملاحظات واستدراكات ، فإنها تظل أعمالا عظيمة لا يأتي بها إلا العظماء المبدعون.

ومن هؤلاء إمام الحرمين.وفي ما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضمار.

١ - الضروريات والحاجيات:

لقد أصبح من المعتاد تقسيم المقاصد الشرعية ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه

الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن...إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية...هذا التقسيم نجده ونجد أساسه-أول ما نجد-عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان). فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام...قال: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونحن نقسمها خمسة أقسام..»[١].

وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به.وقبل أن أذكر تقسيمه للعلل والمقاصد الشرعية، أشير إلى أنه أتى به ليبين من خلاله ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. أما الأقسام الخمسة للعلل -أو التعليلات- الشرعية، فهي:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها[٢].

القسم الثاني:ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وقد مثله بالإجارات بين الناس[٣].

القسم الثالث:ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها.وقد مثله بالطهارات[٤] .

القسم الرابع: وهو أيضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث،

---

(١) البرهان، ٢/ ٩٢٣.
(٢) البرهان، ٢/ ٩٢٣و٩٢٧.
(٣) البرهان، ٢/ ٩٢٤و٩٣٧.
(٤) البرهان، ٢/ ٩٢٤و٩٣٧.

بحيث ينحصر في المندوبات[١]. فهو -في الأصل-كالضرب الثالث، الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخيل:الاستحثاث على المكرمة لم يرد الأمر بإيجابها، بل ور د الأمر بالندب إليها...»[٢].

القسم الخامس:هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: «وهذا ينذر تصويره جدا [٣] أي أن هذا الصنف نادر جدا في الشريعة؛ لأن كل أحكامها-تقريبا-لها مقاصد واضحة وفوائد ملموسة.ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي«لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية»[٤]، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلا إجماليا، وهو أنها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى، وتجديد العهد بذكره، مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف في المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر الاستعداد للآخرة. قال: «فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك: بنصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت:٤٥] [٥].

فلم يبق إذن إلا بعض أحكامها التفصيلية، مما يعسر تعليله فيتعذر القياس عليه، كهيآت الصلاة، وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصوم ووقته...[٦].

(١) البرهان، ٢/ ٩٢٤و٩٣٧.
(٢) البرهان، ٢/ ٩٤٧.
(٣) البرهان، ٢/ ٩٢٦.
(٤) البرهان، ٢/ ٩٢٦.
(٥) البرهان، ٢/ ٩٥٨.
(٦) البرهان، ٢/ ٩٥٨.

ولنعد إلى التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، فقد سبق التنبيه- واعتمادا على كلام الإمام نفسه- على أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجهما في قسم واحد. ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولا في المحاسن.فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث.

ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه -ضمنيا- إلى ما يعلل تعليلا إجماليا وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاجيات، وإما من المحاسن.وما تعذر تعليله، فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلل.فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام...

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا:هو أن إمام الحرمين ﷺ، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات-الحاجيات-التحسينيات)، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المصالح الشرعية.

٢- الضروريات الخمس:

لقد دأب العلماء عامة- والمقاصديون منهم خاصة- على اعتبار الضروريات الخمس(الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها الكلية.وقد تحددت هذه الضروريات انحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أسسا من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة.

وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها.ومن إشارته في هذه المسألة ما جاء في قوله: «فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح.

فأما المأمور به: فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر...وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص...والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع...»[1].

---

(١) البرهان.

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع.وبهذا يأتي الجويني في الدرجة الثانية بعد العامري- زمنا ووضوحا-في تحديد هذه الضروريات والتنبيه على أساسها.

وإن ما عرفته هذه الضروريات من تتميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين-الغزالي فمن بعده-مهما كانت قيمته يبقى مدينا للرواد الأوائل-العامري والجويني، وربما غيرهما- الذين تفتقت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات الرائدة.

٣- وضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها:

ابتكار المصطلحات وضبطها وتطويعها هو نوع من الأعمال التأسيسية في أي علم من العلوم، ذلك أن«العلم، من حيث كونه(علما)ينبني على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج.والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه...إذ أول ما يولد-عادة-من العلم هو(المفهوم)، أي (المعنى العلمي البسيط)الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛فيسجل بذلك أول بداية العلم»[(١)] .

وإمام الحرمين بعقليته التأسيسية الريادية صاحب عطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعا وتطويرا.ومن ذلك المصطلحات الآتية:

تقدم قبل قليل استعماله لمصطلحي:الضرورات والحاجات. كما نجده يتحدث

(١) الدكتور فريد الأنصاري:المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ١/ ٣٨، (أطروحة دكتوراه بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية-المغرب.

عن «الحاجة العامة» أو «حاجة الجنس» في مقابل حاجة الآحاد، أي الأفراد[(١)] .
ولست أدري، هل سبقه سابق إلى تقرير قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»؟ وعلى كل، فهو يقول: «البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة»[(٢)] ويقول: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة...»[(٣)] .

وأنا أورد الآن هذه القاعدة الآن بالدرجة الأولى من حيث الأوعية الاصطلاحية التي تحملها.

وبما أن مصطلح الحاجة- خلافا لمصطلح الضرورة- يكتنفه الغموض والإبهام، فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه، خاصة وأن الأمر يتعلق بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في الترخصات واستباحة المحرمات. قال ﷺ: «فإذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول. والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح (أي خوف الموت) ليس مشروطا فيما نحن فيه كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد (أي في حق الأفراد)، في إباحة الميتة وطعام الغير. وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، كما تتميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبه عن الغرض...»[(٤)] .

والحقيقة أنه ضبط هذا المصطلح ضبطا علميا محكما، أكثر ضبطا وإحكاما حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزلي والشاطبي، فقال: «لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فرب مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف.

---

(١) البرهان، ٢/ ٦٠٢.
(٢) البرهان، ٢/ ٦٠٧.
(٣) البرهان، ٢/ ٦٠٦ والغياثي: ٢٩٥.
(٤) الغياثي: ٢٩٥ - ٢٩٦.

فالمرعي إذا دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم...فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف عن الطعام وقد لا يستعقب ضعفا ووهنا عاجزا عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفا، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع.ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل...»[١].

وحتى مصطلح« مقاصد الشريعة»- بهذين اللفظين أو بهذا اللقب الإضافي- فإن أقدم استعمال له أعرفه وأذكره هو استعمال الجويني.

ففي رده على أبي حنيفة الذي يجوز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكبير ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ(الله أكبر)ليس بلازم قال: «فمن قال والحالة هذه:لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة»[٢].

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا يقول: «ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيل المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية...»[٣].

كما أن الإمام استعمل بغزارة عددا من المصطلحات المعبرة عن مقاصد

---

(١) نفسه، ٢٩٦.

(٢) البرهان، ٢/ ٦٢٤.

(٣) الغياثي:١٤٧.

الشريعة، مثل: «مباغي الشرع ومقاصده»[١] ومثل: المعاني[٢]، والكليات، والمصالح العامة[٣].

ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة: الأغراض الدفعية والنفعية[٤]. فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع ونفع. وهو المعنى الذي عبر عنه فيما بعد بعبارة جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل»[٥] وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: «أما المقصود، فينقسم إلى ديني ودنيوي. وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة...»[٦].

ومن المصطلحات البارزة التي أكثر إمام الحرمين من ذكرها وتنويع استعمالها: مصطلح الاستصلاح. وهو وعاء كبير من أوعية الفكر المقاصدي. فهو معبر عما تقدم ذكره من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهما جماع مقاصد الشريعة وأغراضها. كما يعبر به عن مراعاة المصالح المرسلة وإعمالها واعتمادها في الاجتهاد والتشريع، كما يعبر به عن ذلك المنحى الإصلاحي العام للإسلام وشريعته، ولكافة الرسالات والشرائع المنزلة، كما جاء على لسان شعيب ﷺ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨] وعلى لسان موسى خطابا لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف:١٤٢].

---

(١) الغياثي:٤٩.

(٢) النظر على سبيل المثال: البرهان ٢/ ٧٢٤-٧٢٦.

(٣) النظر على سبيل المثال: الغياثي:٢٥٣ والبرهان:٢/ ٨٧٥.

(٤) البرهان٢/ ٦٠٤.

(٥) الغياثي:١٥٨.

(٦) شفاء الغليل١٥٩.

وإمام الحرمين عبر عن هذه المعاني كلها بهذا المصطلح(الاستصلاح)؛ فهو يقرر أن «الشريعة مبنية على الاستصلاح»[١] ويرى أن هذا الأساس الاستصلاحي للشريعة واسع وشامل ومطرد في أحكامها وتفاصيلها إلى درجة أن «تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول»[٢] ولذلك ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحاتها ويرخي العنان لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، إذ ليس أحد معصوما كعصمة الشريعة .

الشريعة، ولذلك فهو يرفض«الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»[٣] فهو وإن كان يقر ويقرر -مثلا-أن «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة»[٤] فهو ينكر على الحكام تماديهم في ممارسة كل ما يرونه استصلاحا على غير هدى من الله ولا سند من شرعه.

هذه بعض الأمثلة من الاستعمالات الكثيرة والمتنوعة لمصطلح الاستصلاح عند إمام الحرين. واستعماله لهذا المصطلح من أقدم الاستعمالات المعروفة إلى الآن، حتى إن بعض الدارسين اعتقدوا أنه أول من استعمله.وهذا ما مال إليه كل من الشيخ الخضري، وبعده الدكتور عبد العظيم الديب الذي يقول:«ولعل إمام الحرمين هو أول من سمى المصلحة المرسلة استصلاحا، فإن الخضري رحمه الله في كتابه[٥] يقول:«يسميه الغزالي الاستصلاح» أي:يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي.ولما كان إمام الحرمين شيخ الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلا شك أن

---

(١) البرهان٢/ ٨٠٠.
(٢) البرهان٢/ ٦١٠.
(٣) الغياثي٢٦٩-٢٧٠.
(٤) الغياثي ص: ١٤٠.
(٥) أصول الفقه:٣٠٣ .

الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين»[١].

والحقيقة أن مصطلح الاستصلاح مستعمل قبل الجويني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفي سنة٤١٥هـ، فقد جاء في كتابه(المغني في أبواب التوحيد والعدل): «فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح...» ثم قال: «فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه...وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالألطاف وغيرها...»[٢] وقبلهما معا ورد استعماله كثيرا عند القفال الكبير كما تقدم في الفقرة المخصصة له.

بعد الجويني وقبل الشاطبي:

الكتابات عن مقاصد الشريعة فيما بعد الجويني، وإلى الشاطبي، جعلت هذه المرحلة مكشوفة ومضاءة بدرجة جيدة بفضل الأبحاث والدراسات الكثيرة التي أنجزت حول هذه الحقبة وأعلامها، ابتداء بأبي حامد الغزالي وانتهاء بأبي إسحاق الشاطبي، مرورا بأبي الوليد بن رشد، وأبي بكر بن العربي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، وعز الدين بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي، ونجم الدين الطوفي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

فهؤلاء جميعا نشرت وذاعت ودرست كتبهم وأفكارهم وإسهاماتهم المقاصدية، على ما بينها من تفاوت كبير،كما وكيفا.

ولعل في القائمة البيبليوغرافية التي أعدها الدكتور محمد كمال إمام ونشرها في العدد الخاص من مجلة (المسلم المعاصر) بيانا وافيا لذلك. ولهذا لا أطيل في الحديث عن هذه الحقبة التي تمتد أربعة قرون، وأقتصر منها على تسجيل النقط الآتية:

-للإمام أبي حامد الغزالي(٥٠٥ت) مكانة عالية وتأثير بليغ في مسار الفكر

---

(١) فقه إمام الحرمين٢٦٢.

(٢) المغني ١٣/ ٢٠.

المقاصدي منذ زمنه وإلى الآن، وله إبداعاته وسوابقه في التطوير والارتقاء بهذا الفكر. ولو أن معظم ذلك نجد أصوله وبذوره عند شيخه الإمام الجويني.

وقد استقصى الباحث المغربي الأستاذ محمد عبدو عناصر الجدة والسبق في الفكر المقاصدي لأبي حامد، مما تكرر لاحقا عند الشاطبي، فذكر من ذلك[1]:

١- تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.

٢- مقاصد الشرع يتم حفظها من جهتي الوجود والعدم (الحفظ الوجودي والحفظ العدمي).

٣- المصالح التحسينية تنعطف على الضرورية والحاجية انعطاف التتمة والتكملة .

٤- فقدان المصالح التحسينية لا يلزم منه فقدان الضرورية ولا الحاجية.

٥- كل قسم من الأقسام الثلاثة له أذياله ومكملاته.

٦- المصالح المكملة لغيرها إنما تعتبر بشرط ألا تعود على أصلها بالإبطال.

٧- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الشارع في التشريع.

ومن أهم أوائل الإمام الغزالي كذلك، ما قرره وكرره من كون المصالح الضرورية (الضروريات الخمس) محفوظة في كافة الشرائع المنزلة، وأنه «يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، شرب السكر»[2] .

---

(١) انظر (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، الفصل الأخير) رسالة جامعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٢) المستصفى ١/ ٢٨٨.

إذا كان الإمام الغزالي قد تحدث كثيرا عن الضروريات الخمس، واشتهرت على يده تسميتها وأمثلتها ومكملاتها، وكذلك ترتيبها، على هذا النحو: (الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال)فإن سيف الدين الآمدي قد يكون الأول الذي توقف عند مسألة ترتيب الضروريات الخمس، فناقش وعلل وعدل. وقد اختار تقديم النسل على العقل[١]، خلافا للغزالي الذي دأب على تقديم العقل على النسل.

أما بقية الأصوليين التقليديين من مختلف المذاهب، فلا نكاد نجد عندهم شيئا يستحق التسجيل والذكر.بل نجد مصنفاتهم -على العموم- تمثل تراجعا ونزولا مستمرا نحو الصورية والعقم والانحطاط عن المستوى الأصولي والمقاصدي الذي وصله الجويني والغزالي.

لكن بجانب هذا الخط الأصولي التقليدي، وربما خروجا عليه، نجد في هذه الحقبة عددا من فطاحل العلماء المتحررين المجددين.فبعض هؤلاء استمر معهم النمو والازدهار للفكر المقاصدي تنظيرا وتطبيقا، حتى وصل الأمر إلى الشاطبي.

وأذكر من هؤلاء على وجه الخصوص:ابن عبد السلام وتلميذه القرافي، ثم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

تميز الإمام ابن عبد السلام:

ومن بين هؤلاء، يتميز الإمام عز الدين بن عبد السلام، بشيء لم يفعله أحد قبله ولا بعده في العصور السابقة، وهو تناوله المفصل والمعمق -النظري والتطبيقي- لموضوع المصالح والمفاسد، وذلك في كتابه«قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وهو محقق مطبوع متداول، فلا أطيل في التعريف به ولا في تحليل مضامينه[٢].

---

(١) الإحكام ٤/ ٣٨٠.

(٢) وانظر أطروحة الدكتور عمر بن صالح بن عمر(مقاصد الشريعة عند الإمام عز الدين بن عبد السلام).

وفي هذه الحقبة أيضا نجد تصنيف كتابا آخر على النمط الفقهي التعليلي، وهو (محاسن الإسلام وشرائع الإسلام) للفقيه الحنفي أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت٥٤٦)، وهو يشبه -اسما ومضمونا- كتاب (محاسن الشريعة) للقفال الكبير، إلا أنه متأخر عنه زمنا ومستوى.

الشاطبي مؤسس علم المقاصد:

إذا كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي قد اعتبر مؤسس «علم أصول الفقه»، بالرغم من أنه لم يدع ذلك، بل مات ﷺ، وهو لا يعرف حتى مصطلح «علم أصول الفقه»، فكذلك الشأن مع إمامنا أبي إسحاق الشاطبي الغرناطي، الذي اعتبره الكثيرون مؤسس «علم مقاصد الشريعة»، بالرغم من أنه لم يدع ذلك، ولا استعمل هذا اللقب.

الإمام الشاطبي أصبح رديفا لمقاصد الشريعة، فلا يكاد يذكر إلا ذكرت معه، ولا تذكر إلا ذكر معها.

وقد طارت شهرته وذاع صيته، وكتب عنه في زمننا من المؤلفات ومن الأبحاث والمقالات ما لا يكاد يحصى. فلذلك ليس من اللائق أن أطيل وأفصل في الحديث عنه وعن مكانته في الشريعة، لاسيما وأنني أحد الذين كتبوا كتبا عن الشاطبي[(١)].

ولكن هذا لا يمنع من ذكر رؤوس بعض المسائل:

-المسألة الأولى ما جاء في عنوان هذه الفقرة، وهو تأسيس «علم مقاصد الشريعة».

فكل الذين يؤمنون بانبثاق هذا العلم وتميزه، أو يؤمنون بضرورة ذلك

(١) أعني بذلك كتابي (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي).

وفائدته، أو أنه آخذ طريقه نحو التبلور والاستقلال، كل هؤلاء يعتبرون أن عمل الشاطبي كان عملا تأسيسيا في هذا المضمار.

وقد اشتهر العلامة محمد الطاهر بن عاشور بأنه أول من دعا إلى تأسيس علم جديد، يستقل عن علم أصول الفقه ويتكامل معه، هو (علم مقاصد الشريعة). ولكنه هو نفسه يردف قائلا بعد دعوته تلك:

«والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمى(عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه)[١]، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد»[٢].

- المسألة الثانية، هي أن الشاطبي جمع ما تفرق عند غيره وما تراكم وتطور عند سابقيه، لكن جمعه هذا كان عملا بنائيا منسقا، مع مزيد من البيان والتتميم، ليخرج ذلك كله على شكل نظرية متكاملة في مقاصد الشريعة.

- المسألة الثالثة: مما هيأ لاكتمال هذا البناء على يد الشاطبي، إلى حد أصبحنا معه اليوم نتحدث -متفقين أو مختلفين- عن«علم المقاصد»، كونه افتتح الكلام في أبواب جديدة تتعلق بمقاصد الشريعة، منها:

- مقاصد المكلف في علاقتها بمقاصد الشارع،

- ومنها علاقة المقاصد بالاجتهاد ومدى توقفه عليها،

- ومنها طرق إثبات المقاصد.

---

(١) يقصد كتاب(الموافقات) الذي كان الشاطبي قد اختار له في البداية اسم(عنوان التعريف بأسرار التكليف) بهذه الصيغة وليس كما ورد عند الشيخ ابن عاشور، دون أن يصححه أو ينبه على خطئه أحد من الناشرين ولا من المحققين.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق الميساوي، ص١٢٨-١٢٩.

فهو في هذه المباحث كلها مبتكر ومجدد ومؤسس[1].

-المسألة الرابعة: إن الاستفادة من عمل الشاطبي لم تحصل لا في زمن الشاطبي ولا في القرون التي أعقبته، لأن الزمن الإسلامي كان قد توقف وتجمد، إلى أن تحرك من جديد في غصون قرن مضى، يزيد أو ينقص...

ابن عاشور يستأنف البناء:

منذ أن تعرفت على التراث العلمي للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، واستوعبت قيمته وأهميته، وأنا أعرب عن أسفي لما أصابه من حيف وإهمال.وكثيرا ما كنت أقول:ماذا لو كان ابن عاشور مصريا أو شاميا أو سعوديا؟

فالانتماء التونسي والمغربي الإفريقي عموما، هو نفسه جزء من المشكلة، فهي مشكلة تاريخية جغرافية قديمة.

ولكن الجزء الأكبر في المشكلة هو ما نجم عن الانقلاب الكبير والشامل الذي عرفته تونس في مرحلة ما بعد الاستقلال، وخاصة في الوضع الديني والثقافي والفكري، الذي لم يبق فيه مكان ولا مكانة لابن عاشور وأمثاله.

ولعل أول كتاب كامل يصدر حول ابن عاشور، هو الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو(نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) للدكتور إسماعيل الحسني (صدر سنة ١٩٩٥)، ثم تبعه كتاب الدكتور بلقاسم الغالي (شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور)، (نشر في لبنان سنة ١٩٩٦) وفي السنة الماضية(٢٠٠٤)صدرت من لندن طبعة جديدة مع دراسة جيدة، لكتاب ابن عاشور(مقاصد الشريعة الإسلامية) للأستاذ محمد الطاهر الميساوي.

وأخيرا صدر أهم عمل علمي عن ابن عاشور، وهو لتلميذه العلامة محمد

---

(١) راجع تفصيل ذلك في (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، وخاصة الباب الرابع، الأخير.

الحبيب ابن الخوجة، وللأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي.وقد طبع على نفقة أمير دولة قطر.هذا الكتاب يحمل اسم(محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية)وهو في ثلاثة مجلدات ضخمة، هي:

- الجزء الأول: شيخ الإسلام محمد الطاهر بن عاشور.

- الجزء الثاني: بين علمي أصول الفقه والمقاصد.

- الجزء الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية، لشيخ الإسلام، الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور(تحقيق ومراجعة) هذه المؤلفات، فضلا عن أبحاث ومقالات وفقرات أخرى، قد جعلت الشيخ ابن عاشور يتبوأ الآن شيئا فشيئا مكانته، ويصبح أكثر فأكثر معروفا هو وكتبه، وخاصة منها كتابه(مقاصد الشريعة الإسلامية). فلهذه الأسباب، أجدني، مرة أخرى، في غنى عن التطويل والتفصيل في الحديث عنه، وأقتصر على العناصر الأكثر جدارة بالذكر في هذا السياق.

١- عمل ابن عاشور في مجال الدراسات المقاصدية شبيه بعمل الشاطبي، من حيث طابعه التأسيسي، فهو- كما صرح بنفسه- يقتفي أثره، ويبني على ما أسسه، ثم يضيف ما عنده.ولقد أحسن الأستاذ محمد الطاهر الميساوي حين وصف ابن عاشور بأنه «المعلم الثاني» بعد «المعلم الأول» الذي هو الشاطبي[(١)].

فابن عاشور واصل الكلام في أهمية المقاصد ومدى احتياج الفقه والاجتهاد الفقهي إليها.

كما واصل الكلام في طرق إثبات المقاصد، بالإضافة إلى مزيد من التعمق في القضايا المألوفة، كالمصالح وأقسامها...

٢- من أبرزها ما أضافه ابن عاشور، هو ذلك النوع من المقاصد الذي خصص

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمة المحقق ص١٠٣.

له القسم الثالث من كتابه، وسماه «مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات»، وأدرج تحته:

- مقاصد أحكام العائلة.
- مقاصد التصرفات المالية.
- مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان .
- مقاصد أحكام القضاء والشهادة .
- المقصد من العقوبات .

لقد كان الكلام في مقاصد الشريعة قبل ابن عاشور ينصرف إما إلى المقاصد العامة، وهي التي خصص لها القسم الثاني، وسماها «مقاصد التشريع العامة»، وإما إلى مقاصد الأحكام التفصيلية، أي المفاصل الجزئية، فلما جاء ابن عاشور كشف عن مستوى آخر من المقاصد، يتوسط بين العامة والجزئية، وهو ما يتعلق بمجال تشريعي معين، كالمجالات التي ذكرها.

٣- ابن عاشور هو أول من نادى صراحة بتأسيس علم جديد هو «علم المقاصد»[١]، ويبدو أنه كان يؤلف كتابه على هذا الأساس.

٤- لا بد من الاعتراف بأن الطفرة التي أحدثها ابن عاشور في مجال مقاصد الشريعة، متمثلة في العناصر الثلاثة السابقة، وأيضا في كونه أدخل الدراسة المقاصدية في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة، وفي فكره المقاصدي المبثوث في عامة إنتاجه الفقهي والأصولي والتفسيري والحديثي والفكري، هذه الطفرة لم تنبت من فراغ، ولم تأت بغتة، بل هي مسبوقة ومعززة بالحركة الإصلاحية التجديدية الشاملة التي كانت تعتمل آنذاك لدى علماء مصر وتونس والجزائر والمغرب

(١) مقاصد الشريعة، بتحقيق الميساوي، ص١٢٧.

وغيرهم. وتعززت كذلك بنشر كتاب(الموافقات) الذي طبع في حياته عدة مرات بتونس ومصر، وقام هو نفسه بتدريسه للطلبة الزيتونيين . فابن عاشور مدين لكل هذه العوامل التي جنى ثمرتها.

الصحوة المقاصدية المعاصرة:

١- في سياق العناصر المشار إليها في الفقرات السابقة، وبعد سنوات من صدور كتاب ابن عاشور، نجد الزعيم والعلامة المغربي علال الفاسي(ت١٩٧٤(يحمل راية المقاصد والفكر المقاصدي على نطاق واسع في عدد من المؤسسات الجامعية المغربية، ويتوج ذلك بتأليف كتابه(مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، وهو الكتاب الذي يقول عنه: «وكان أصله محاضرات ألقيتها على كل من طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط، وطلبة كلية الحقوق بنفس الجامعة بفاس، وطلبة كلية الشريعة بجامعة القرويين من نفس المدينة »[١] .

وهذا-كما لا يخفى- توسع كبير في تدريس مقاصد الشريعة وتلقين قضاياها ونشر ثقافتها، وإخراج لها من الحيز الضيق الذي كان لا يتجاوز- في أحسن الحالات- خاصة الخاصة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استمر وترسخ وتضاعف أضعافا كثيرة. فبعد سنوات قليلة من وفاة علال الفاسي رحمه الله، نجح بعض رفاقه وتلاميذه في افتتاح أقسام للدراسات الإسلامية في كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وهي الكليات التي توجد في جميع الجامعات المغربية، حيث جعلت فيها «مقاصد الشريعة» مادة دراسة مستقلة يدرسها آلاف الطلبة بصفة منتظمة طيلة سنواتهم الجامعية.

هذه السنة الحسنة ما لبثت أن انتقلت واتسعت، وعمل بها في مستويات ومؤسسات جامعية أخرى بالمغرب وخارج المغرب. وهذا هو التطور التاريخي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (تقديم الكتاب).

الأعظم الذي عرفته مقاصد الشريعة والدراسات المقاصدية منذ كانت. بل إن هذا التطور أصبح يخدم مقاصد الشريعة في سنة واحدة بأضعاف مضاعفة عما كان يحصل على مدى قرون. ذلك أن الأمر لم يقف عند تدريس المقاصد لألوف الطلاب في عدد من الجامعات عبر العالم، بل امتد إلى البحث العلمي، الجامعي وغير الجامعي، وامتد إلى حركة التأليف والنشر، وامتد إلى المجالات والندوات المتخصصة.

وها نحن اليوم نتدارس مبادرة كريمة، هي الأولى في بابها، لتأسيس «مركز دراسات مقاصد الشريعة».

فهذا ما أعنيه بالصحوة المقاصدية المعاصرة.

مستقبل البحث في مقاصد الشريعة:

البحث في مقاصد الشريعة أضحى اليوم ينمو ويتسع بوتيرة لم يسبق لها مثيل، سواء في الجامعات أو خارجها. غير أن ذلك يجري بكثير من العفوية أو العشوائية، مما يؤكد الحاجة الملحة لكثير من التفكير والتخطيط والتوجيه، من أجل ترشيد البحث المقاصدي. بين يدي ذلك أضع فيما يلي بعض الخطوط العريضة التي يمكن اعتمادها في هذا المجال.

أولا: الدراسة المقاصدية للقرآن والسنة:

لقد تحقق قدر معتبر من النشر والدراسة للمؤلفات والإسهامات المقاصدية لعدد من علمائنا، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم. ولقد أصبح الآن لزاما التوجه إلى الدراسة المقاصدية المباشرة لنصوص القرآن والسنة، لأن مقاصد الشريعة - في البدء وفي النهاية - إنما هي مقاصد الكتاب والسنة لا أقل ولا أكثر، فإذا كنا نلتمس المقاصد ونستخرجها من كتب الفقه وكتب الأصول وغيرها، فأولى بنا الآن أن نلتمسها ونستخرجها من القرآن الكريم والسنة النبوية. فإنما المقاصد مقاصدهما، وإنما الأصول أصولهما. قال الإمام الشاطبي وهو يحكي رحلته مع المقاصد ومع كتاب

(الموافقات): « ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى،لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»(١) .

ثم قال رحمه الله في موضع آخر«إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر... وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الليالي والأيام... ولا يقدر على ذلك إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب»(٢).

على أن مقاصد القرآن والسنة ليست محصورة في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. بل كل الآيات والأحاديث لها مقاصدها،ويجب أن تدرس وتفهم بمقاصدها. فالقصص القرآني له مقاصده، والأدعية القرآنية والنبوية لها مقاصدها(٣)، وضرب الأمثال في القرآن والسنة له مقاصده، كما للآيات والأحاديث التشريعية مقاصدها. وما ذكره ابن بطال وابن القيم من كون القرآن والسنة مليئين بآلاف التعليلات والتنبيهات المقاصدية، يجب استقصاؤه واستخراجه ودراسته بالكامل، وهذا وحده يتطلب عدة أبحاث ومؤلفات.

---

(١) الموافقات ١/ ٩ طبعة دار ابن عفان١٤١٧/ ١٩٩٧.

(٢) الموافقات ٤/ ١٤٤.

(٣) قد يرى البعض أن الأدعية –على سبيل المثال– مقصودها واضح معروف،وهو ابتغاء الاستجابة وتحقيق مضمونها من الله تعالى.وهذا مسلم لاشك أنه المقصود الأول والمباشر للدعاء.لكن الدعاء يتضمن قضايا ومقاصد عقدية وتعليمية وتربوية وتشريعية. فهذا ما أدعو إلى دراسته وبيانه واستثماره.ومنذ مدة وأنا أقترح على بعض الطلبة الباحثين موضوع (فقه الدعاء ومقاصده) ولا أعلم أن أحدا قد بحثه.

ثانيا: مقاصد العقائد:

وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات المقاصدية، وأعني به البحث في (مقاصد العقيدة الإسلامية)، تماما مثلما بحث السابقون ويبحث المعاصرون في(مقاصد الشريعة الإسلامية). وليست شرائع الإسلام أولى بالعناية وبالبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام. فلماذا نجد الحديث ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئا عن مقاصد العقائد؟!

ففي الفقه والتشريع كانت مقاصد الأحكام حاضرة ومؤثرة في الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق، مما جعل الحديث عن مقصود الشرع، ومقصود الحكم، وحكمة الشريعة ومقاصد الشريعة، حديثا مألوفا ومعتمدا عند عامة علماء الفقه وعلماء أصول الفقه.

أما مجال العقائد(علم التوحيد وعلم الكلام) فقد خلا تقريبا من النظر المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقدها ويعقد عليها قلبه ليس إلا. وليت الأمر وقف عند هذا الحد، فإنه قد يهون، ولكن الذي حصل ونتج عن تغييب مقاصد العقائد هو اتخاذ مقاصد غير مقاصدها،تم تنفيذها من الخصوم المناوئين، والرد عليها بما يضادها. وأدخلت العقائد الإسلامية- تلك البسيطة البريئة- في متاهات ذهنية خيالية أفقدتها قيمتها وفائدتها، وصرفتها عن مقاصدها وعن بعدها العلمي.

أنا أنطلق من أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام(الإيمان بالله،صفات الله وأسماؤه الحسنى،النبوات،القضاء والقدر، الملائكة، اليوم الآخر، الجنة،النار، الصراط،الثواب، العذاب...) كل عقيدة من هذه العقائد، وضمنها عقائد جزئية، لها مقصودها الشرعي أو مقاصدها. وهي مقاصد-كمقاصد الأحكام التشريعية-

مصرح ببعضها، أو مومأ إلى بعضها، وبعضها يدرك بالبداهة والفطرة، أو يدرك بالنظر والربط والاستنتاج. بل إن مقاصد العقائد تدرك أيضا من خلال مقاصد الشريعة مثلما العكس أيضا. فإن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة. المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساسي في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لابد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك.

فهذا مجال كبير وبكر من مجالات(علم المقاصد)، يحتاج إلى باحثين أفذاذ ومستكشفين رواد.

وقد انشغلت بهذا الموضوع وتهممت به منذ عدة سنوات، حيث عرجت بي بعض المناسبات على نقاشات وقراءات في بعض القضايا العقدية. وكنت فيما قبل قد تعاملت كأي طالب علم مع هذا المجال وقضاياه وتقبلته على ما هو عليه، ثم مضيت إلى شيء من التخصص والتركيز في مجالي الأصول والمقاصد وغيرهما.

فلما عدت مؤخرا إلى بعض المراجعات والمناقشات العقدية، هالني أن أجد العقائد بلا مقاصد !وبنا في نفسي هم وقلق شبيه بذلك الذي عبر عنه أبو الوليد بن رشد رحمه الله بقوله: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم»[1].

وأنا إلى الآن أتعجب وأتساءل: كيف ظهر في المسلمين(علم مقاصد الشريعة)، ولم يظهر فيهم(علم مقاصد العقيدة) !؟

ولقد كدت أستسلم لمقولة (الواقع لا يرتفع)، ولكن نظرا لأهمية القضية وخطورتها وشدة إلحاحها علي، بدأت أفكر وأقتنع بأن هذا الواقع لابد أن يرتفع.

---

(١) فصل المقال، ص٥٧/ ٥٨.

فإذا لم أكن أنا متخصصا في مجال العقائد ولا قادرا على التفرغ له، فلأكن فيه داعيا ومناديا. وفي هذا السياق تأتي إثارتي لهذه القضية ودعوتي إلى بحثها ومعالجتها فيما يستقبل من مسيرة البحث المقاصدي.

ثالثا: طرق إثبات المقاصد:

هذا الموضوع كما لا يخفى هو مفتاح الكشف والإثبات لمقاصد الشريعة. وهو أيضا المفتاح الذي به نغلق الباب على أدعياء المقاصد والمتقولين على المقاصد، والمتقولين على الشريعة وأحكامها باسم المقاصد.

فحينما يصبح القول في مقاصد الشريعة وتحديدها وتعيينها وترتيبها عملا علميا دقيقا ومضبوطا له أصوله ومسالكه وقواعده، يمكننا أن نتقدم بثبات وثقة في مزيد من الكشف عن مقاصد الأحكام، إتماما- ولربما تصحيحا- لما قام به أسلافنا من فقهاء وغيرهم. على مر العصور.

كما أن هذا سيغلق الباب على الطفيليين ودعاة التسيب باسم المقاصد والاجتهاد،الذين أصبح شعارهم«لا نص مع الاجتهاد» و«حيثما كان رأينا فتلك هي المصلحة» و«حيثما اتجه تأويلنا وغرضنا فتلك هي مقاصد الشريعة ».

نعم لقد بذلت مجهودات، وكتبت أبحاث وفصول ومقالات في هذا الموضوع، من ذلك بحث الأستاذ فريد شكري، المقدم بهذه الكلية، وبحث الدكتور نعمان جغيم، وهو مطبوع بعنوان(طرق الكشف عن مقاصد الشارع)،ولكنها تظل حتى الآن قاصرة كما وكيفا عن سد هذه الثغرة وإيفائها حقها، بما يتناسب مع أهميتها وخطورتها.

رابعا: إعمال المقاصد واعتمادها في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر:

إن مقاصد الشريعة - العامة منها والجزئية- تمثل ثوابت الإسلام ومراميه وأسسه العقدية والتشريعية ولذلك فهي تمثل عنصر الثبات والوحدة والانسجام لحركة الفكر الإسلامي في مختلف قضاياه وجوانبه.

ومن جهة ثانية فإن الفكر الإسلامي المعاصر قد أصبح عرضة- أكثر من أي وقت مضى - لتأثيرات قوية نافذة من الفكر الغربي الحديث، مما يوسع من احتمالات الاختلاف والتباعد، ليس بين رواده ومدارسه فحسب، ولكن التباعد حتى عن بعض ضوابط الإسلام ومقتضياته وعن صبغته وطبيعته.

ومقاصد الشريعة بما تتضمنه وتبرزه من كليات وثوابت، ومن شمولية وتناسق في النظر إلى الأمور، وبما تتضمنه من مراتب وأولويات، هي خير مؤسس وموجه وموحد للفكر الإسلامي في مختلف القضايا التي يواجهها ويعالجها اليوم، سواء منها العقدية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية...، ولا نبالغ إذا قلنا إن«الفكر الإسلامي»لا يكون جديرا بهذه الصفة إلا بقدر ما يتمثل مقاصد الشريعة ويصطبغ بها، ويترجمها إلى إجابات وحلول لقضايا العصر وإشكالاته وتحدياته.

وعلى هذا الأساس يمكن تناول أي قضية من القضايا التي تشغل الفكر المعاصر، والفكر الإسلامي خاصة،ودراستها من عدة زوايا يكون من بينها أو في مقدمتها زاوية مقاصد الإسلام ومقاصد شريعته، بحيث تتخذ معيارا وحكما.

وبالله تعالى التوفيق والحمد لله رب العالمين.

الرباط ١٤ من ذي الحجة ١٤٢٥هـ .

٢٤ من يناير ٢٠٠٥م .

مقاصد الشريعة
أعز ما يطلب

مقاصد الشريعة .. أعز ما يطلب

مداخلة قدمت ضمن ندوة (مسارات النهضة والفقه الاستراتيجي)

بقاعة المؤتمرات بالأزهر - القاهرة في ١٠/ ٩/ ٢٠١٢

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه،

أما بعد:

فضيلةَ أستاذنا ومعالي أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، يسعدني ثانية أن أجلس على يمينكم بعد أن جلست في هذا الموقع أيام الثورة المصرية المجيدة، كانت الثورة في بدايتها ونحن نجلس في قاعة محمد عبده ﷺ، وكان فضيلة أستاذنا كذلك الأستاذ الكبير الدكتور حسن الشافعي، كان في مثل هذا الموقف يجلس أمامنا بتواضعه الجم المعهود، وإلا فلا يليق إلا أن أكون مكانه ويكون مكاني، دائما وليس هذه المرة أو تلك فقط.

حضرات السادة الأساتذة الأجلاء، إخواني أخواتي الحاضرين جميعا، أحييكم: السلام عليكم ورحمة الله، وسعيد مرة أخرى ومرات أخرى - إن شاء الله تعالى - أن أكون بينكم في هذا التواصل العلمي وهذه الإعادة لهذا الاعتبار، نحن دائما - نحن في المغرب - وأنا أقولها أحيانا جادا ومازحا: إننا إنما نتبع المصريين - ابن القاسم والشيخ خليل على سبيل المثال - فلا ننسى هذا. نحن نعيد ونبقي هذه الصلات، فأئمتنا في المذهب المالكي وفي غيره مما ندين الله بهم في كثير من علومنا وثقافتنا إنما نستمده من هذه الديار، ومن هذا الأزهر العظيم ومن علمائه الأجلاء عبر التاريخ.

وجزى الله خيرا أستاذنا الجليل معالي الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي على ما مهد به وقدم به من إثارات هي من صميم ما نحن بصدده، وهي مداخلة كاملة حقيقية في هذا الموضوع، وكثير مما ذكره أو معظم ما ذكره في نيتي وفي مخططي أن أعرج عليه، ولا أظن أن هناك اختلافا جوهريا وإن كانت بعض التعبيرات قد تكون متفاوتة ومختلفة، ولكن في معظمها كما سنرى ليس هناك اختلاف جوهري.

مقاصد الشريعة - كما طُلب مني - سأتحدث عن أهميتها ومحدداتها ومحاذيرها، وأبدأ أولا فأقول:

مقاصد الشريعة في نظري هي أعز ما يطلب - أعز ما يطلب هذه عبارة معروفة، وهي عنوان كتاب للمهدي بن تومرت في المغرب، ولكني مرارا أقتبسها وأستعملها في مجال الشريعة، في الدراسات الشرعية بفقهها وأصولها ، فإن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب.

وقد تحدث العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في بداية كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) عن علم أصول الفقه، وأنه لم يعد وافيا تماما بمتطلبات واحتياجات المتفقهين والمجتهدين، لما غزاه من خلافات وتفريعات. ولذلك دعا إلى طلب ما هو أعز وأسمى، وهو: مقاصد الشريعة. فلذلك قلت أنا أيضا: إن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب، لأنها أعلى مرتبةً وأبعدُ غورا حتى من علم أصول الفقه، الذي غلبت عليه المباحث التفصيلية والجزئية واللغوية والخلافات الذهنية، فأصبح علم أصول الفقه هو نفسه مصدرَ خلافات كثيرة، لأنه إذا كانت القواعد الأصولية والمباحث الأصولية هي نفسها التي يراد من خلالها أن نتوحد في النتيجة والاستنباط، فكيف إذا كانت هي نفسها محل خلافات شديدة؟، والحق يقال - وأنا من أكثر الناس تعظيما لعلم أصول الفقه باعتباره علما لا مثيل له عند الأمم

وباعتباره العلم الذي صاغ وعبر عن العبقرية الإسلامية عبقرية الثقافة الإسلامية ومنهجيتها - ومع ذلك،وحبا له وغيرة عليه، أقول: إن كثرة الخلافات وولع الأصوليين بالخلافات أضعف هذا العلم وأفقده جزءا أساسيا من وظيفته أو من وظائفه وهي وظيفة الوحدة.. الوحدة الفكرية والوحدة الفقهية ووحدة المنهج. فلذلك ابن عاشور ﷺ دعا إلى إحداث شيء جديد وعلم جديد، وهو أول من استعمل عبارة علم جديد، وهو علم المقاصد. وقال: هذا العلم نصب فيه ونجمع فيه قطعيات الدين وكلياته، باعتبار غلبة الجزئيات على علم أصول الفقه، وقد كان هو الجدير بأن يكون موطن هذه الكليات ومعدنها، فإذا به شيئا فشيئا أصبح غارقا في الجزئيات والخلافات والنزاعات والمذهبيات، الكلامية والفقهية.

فهذا كله على هامش قولي: إن مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب، على الأقل الآن في هذه المرحلة.

مقاصد الشريعة هي أعز ما يطلب أيضا، بالمعنى الذي أشار إليه وتحفظ عليه أستاذنا الجليل، وهو أن المقاصد- فعلا- هي روح الشريعة، لكن لا نقول ولا يمكن أن يقول عاقل إن شيئا ذا روح نأخذ روحه ونترك الباقي، لأن أخذ الروح معناه النهاية والموت.فإذن الشريعة أحكام وروحها مقاصدها، ولا فكاك ولا شريعة إلا بأحكامها وحِكمها؛ بأحكامها ومقاصدها، أنا دائما أقتبس عبارة الشاطبي حين قال: «والمقاصد أرواح الأعمال». فأقول على منوالها: والمقاصد أرواح الأحكام، هو يقصد أفعال المكلفين روحها القصد، والمقاصد - أي مقاصد المكلفين- هي روح أعمالهم، فإذا خلت أعمالهم وأفعالهم وتصرفاتهم وأقوالهم من القصد فقدت روحها وفقدت قيمتها، وربما اختلفت حتى أحكامها، فكذلك نقول: المقاصد أرواح الأحكام، فمقاصد الشريعة هي روح الشريعة فعلا، ولكن بطبيعة الحال لا يمكن الفكاك بين الشيء وروحه، بين الشريعة وروحها، بين

الأحكام وروحها.

مقاصد الشريعة إذن بهذه التسمية إنما هي ما قصده الشرع، وعلى هذا الأساس إذا كان ما قصده الشرع من أحكامه جملة وتفصيلا بصفة كلية وجزئية، فهذا لا يمكن لأحد أن يزهد فيه ولا أن ينتقصه ولا أن يستغني عنه، سواء كان مكلفا أو فقيها أو مجتهدا، أو كيفما كان،لأننا إذا زهدنا في مقصود الشارع ولم ندرسه ولم نبحث عنه ولم نتحره تحرِّيًا للأحكام نفسها، فمعناه أننا أفسدنا الشريعة وأعرضنا عن حقيقتها وجوهرها وروحها، لأنه إذا كانت الشريعة جملة، وكانت الأحكام كل حكم على حدة، يقصد كذا ويريد كذا ويرمي إلى كذا، إذا أزحنا كل هذه الأمور أو غفلنا عنها أو لم نعملها، فإنما نخبط خبطا، ونؤول إلى نوع من الظاهرية. وقد أجمعت الأمة بمذاهبها المعتبرة والمعتمدة على نبذ هذا المذهب وتبديعه. وحكى الشاطبي وغيره قول العلماء: إن الظاهرية بدعة ظهرت في المائة الثالثة. ومما يؤكد بدعيتها وعدم قبولها لدى الأمة أنها لم تتراوح ولم تتجاوز أشخاصا معينين ولحظات تاريخية ونقطا جغرافية محددة. فاختيار الأمة بسوادها وأئمتها، أو كما قال الشاطبي: المنهج الذي أمّه الراسخون في العلم، هو منهج معرفة المقاصد والإحاطة بها والعناية بها ووضعها موضع الاعتبار، واستنباط الأحكام وبناؤها وتوسيعها على أساسها، إذن مقاصد الشريعة داخلة في كل شيء.

وهنا أصل إلى نقطة أخرى في هذه النقط السريعة التي أعرضها، وهي نقطة المقاصد والاجتهاد. وربما هي الأكثر أهمية وهي التي ركز عليها في توجيهاته فضيلة أستاذنا.

بناء على ما قدمته وقدمت به، فلا اجتهاد ولا صحة لاجتهاد ولا سدادَ لاجتهاد إذا لم تكن مقاصد الشريعة حاضرة ماثلة معتبرة في كل ما يستنبطه الفقيه وفي كل ما يقرره، ناظرا بدون انقطاع، لا يزيح نظره وعقله عن مقاصد الشريعة في

جملتها وتفاصيلها. وهذا ما يقوله الشاطبي ﷺ: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها - وهذا لا يكفي-، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

الأصوليون يذكرون علوما عديدة للمجتهد في شروط المجتهد أو شرائط المجتهد، لكن هذه العلوم ما لم توصل صاحبها إلى أن يتمكن من فهم مقاصد الشريعة على كمالها فهو عالم، حافظ، وعاء علم، كما يقال، لكنه لا يؤهل إلى مرتبة الاجتهاد، ما لم يصل إلى فهم مقاصد الشريعة على كمالها، مع التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، بمعنى: لا يكون أيضا حتى في علمه بمقاصد الشريعة مجرد حافظ مستوعب، وقارئ ملم، تسأله عن كل كلمة قيلت في المقاصد، يقول قالها فلان في الكتاب الفلاني، ويسرد لك كل ما قيل في تعليلات الأحكام ومقاصد الشريعة، ثم لا يحسن تفعيل ذلك وتنزيله فيما هو بصدده من فتاوى واجتهادات واستنباطات، إذا لم يكن قادرا على هذا التفعيل وهذا التنزيل وهذا التصريف المناسب لمقاصد الشريعة، فهو أيضا لّما يصل إلى مرتبة المجتهدين وليس من أهل الاجتهاد.

جاء ابن عاشور كذلك فتحدث عن هذا الموضوع - موضوع المجتهد والاجتهاد ومقاصد الشريعة - في أوائل كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، فحصر أولا ما سماه بمناحي الاجتهاد -مناحي الاجتهاد أي الوجوه الذي يشتغل فيها ويتردد فيها اجتهاد المجتهدين - فحصرها في خمسة أنحاء أو مجالات، هي:

المنحى الأول: الاجتهاد في فهم النصوص - النصوص من حيث هي نصوص لغوية عربية سواء كانت نصوصا قرآنية أو نصوصا حديثية أو نصوصا للصحابة تحكي سننا عملية - هذه النصوص فهمها بمقتضى قواعد اللغة، بمقتضى علوم اللغة، هذا أول اجتهاد المجتهدين .

المنحى الثاني: هو النظر في التعارضات الظاهرة التي قد تلوح بين أحكام

الشريعة ونصوصها، هذا أيضا نوع من الاجتهاد لرفعه،لأن الفقيه وكل مسلم يؤمن بالضرورة أن لا تعارض في نصوص الشرع، ويستحيل التعارض الحقيقي في الشريعة وأحكامها، لكن التعارضات الظاهرية العائدة إلى الفهم، وكذلك التعارضات التطبيقية والتعارضات التنفيذية هذه واردة، كيف يرفعها الفقيه؟ هذا نوع من أنواع الاجتهاد أيضا.

النوع الثالث: من أنواع الاجتهاد: هو قياس ما ليس فيه نص على نظيره المنصوص عليه وهذا معروف، إذن هو القياس وهو باب القياس.

النوع الرابع: أو المجال الرابع من مجالات الاجتهاد: هو الاجتهاد فيما ليس فيه نص وليس له نظير، ما ليس فيه نص وله نظير هذا بابه القياس،لكن هناك ما ليس فيه نص وليس له نظير يصلح للقياس عليه، إذن هنا لا بد أن يجتهد المجتهد، سواء بالمصالح أو غيرها من قواعد الشريعة.

النوع الخامس من أنواع الاجتهاد: تعليل ما لم يعلله السابقون أو اختلفوا في تعليله، أو في تعليلهم نظر، هذا أيضا ضرب من ضروب الاجتهاد، إذا كان مما اعتبروه تعبديا ولم نصل فيه نحن أيضا إلى تعليل مقبول، نحتفظ به باعتباره حكما تعبديا نقف عنده على ما هو عليه.

بعد ذلك قال ابن عاشور- وهذا هو الذي يعنيني- قال: والمجتهد بحاجة إلى مقاصد الشريعة ولا يستغني عنها في أي من هذه الأنحاء الخمسة، فهو إذا فسر النص يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في التعارضات يحتاج إلى المقاصد، وإذا نظر في القياس يحتاج إلى المقاصد، وبالمناسبة فإن لابن تيمية ولابن القيم كلاما طويلا في أن القياس لا يستغني أبدا عن المقاصد وأن القياس في غيبة المقاصد إنما يؤدي إلى الزلل والضلال في الدين وفي أحكامه. لا نتصور أن القياس قائم بذاته مستغنٍ عن المقاصد، بحيث يكفي أن تشبه هذا بهذا، لا، القياس أيضا، وهذا ما يقوله

أيضا ابن عاشور: لا يستغني عن المقاصد.. لأن القياس بدون مقاصد هو نوع من الظاهرية أيضا ونوع من الحَرفية، وهو الذي ألجأ الفقهاء مرارا أن يقولوا: وهذا على خلاف القياس، لأنهم لو نظروا إلى المقاصد لقالوا وهذا على وفق القياس الصحيح، ولا شيء في الشريعة على خلاف القياس، كما قرر ابن تيمية. فاستعمال القياس استعمالا شكليا صوريا ظاهريا، يؤدي- كما يقولون هم أنفسهم -إلى شناعات. ولذلك لجأوا أيضا إلى استحسان الهروب من شناعات القياس، وكانوا في غنى عن ذلك لو كان القياس يُنزل ويستعمل باستحضار المقاصد، وفي ضوء المقاصد وتحت حكم المقاصد ورقابتها.

بعد ذلك يأتي الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا نظير له، وتعليل الأحكام، فهذه كلها لا يستغني وجه منها عن المقاصد.. بمعنى كأنه فسر ما قاله الشاطبي، لا يوجد وجه من وجوه الاجتهاد ولا مجال من مجالاته إلا وهو بحاجة إلى استحضار المقاصد والبحث عنها وتحكيمها وإدخالها، ولذلك قال في موضع آخر:النصوص اللغوية في الشريعة لا تغني أبدا عن مقاصدها. لا يمكن أن يأتي الإنسان ويتعامل مع الخطاب الشرعي تعاملا لفظيا ليس إلا. لأن هذه هي عين الظاهرية.

بقي أن أقول فيما طلب مني أن أتناوله تحت اسم المحددات، أن أقول شيئا قاله أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل، وأقوله أيضا بعبارات تؤكد وتوطد ما ذكره.

محددات المقاصد من أين تعرف؟ وكيف تتحدد؟:

أقول: نحن نتحدث عن مقاصد الشريعة، والشريعة هي نصوص الكتاب والسنة لاغير، فإذن مقاصد الشريعة ليست إلا ما يؤخذ من نصوص الشريعة، ليس لمقاصد الشريعة أي مصدر سوى نصوص الشريعة، وأنا أقول هذا الكلام أيضا توضيحا وتأييدا لما ذكره أستاذنا، وهو أن كثيرا من الناس اليوم يتحدثون بما يهوون، ويتحدثون بما يتمنون، ويقولون هذه مقاصد الشريعة، وهذا قصد الشارع، وهذا موافق لمقاصد الشريعة، وهذا مخالف لمقاصد الشريعة. حتى إنه شاع في بعض

الاستعمالات وسمعت هذا وقرأته وكنت دائما أرد عليه: إن العلماء منهم نصوصيون، ومنهم مقاصديون، حتى وجدت بعضهم يخاطبني ويصنفني أنني مقاصدي ولست نصوصيا، وأنا أقول لا مقاصديَ من لم يكن نصوصيا؛ من ليس نصوصيا فلا علاقة له بالمقاصد، بل أقول: إن كل من يتحدث في المقاصد في غيبة النصوص إنما يتحدث عن مقاصد نفسه وعما يشتهيه ويريده. وهذا موجود فعلا في أناس مفكرين وكتاب لهم ثقافة أيا كان مصدرها أو نوعها وتخصصها/ لهم ثقافة ولهم فكر ولهم رؤى ولهم اجتهادات ولهم ولهم... لكنهم يُلبسونها لباس المقاصد وينسبونها إلى مقاصد الشريعة، بينما هي مقاصدهم فعلا، فإذن أنا أقول إن المقاصدي نصوصي أكثر من النصوصي الذي لا ينظر في المقاصد، لأنه يمكن أن نقول - كما يظن كثيرون- إن الظاهرية أكثر الناس نصوصية، ولكني أعدُّهم أقل الناس نصوصية؛ لأنهم أخذوا من النصوص ظواهرها، والعلماء الراسخون الذين أمّوا المقاصد والحِكَم، إنما نظروا في النص ظاهرا وباطنا وكليا وجزئيا، وهو في نفسه، ومع غيره من النصوص. لا يصدر العالم كلمة في مقاصد الشريعة إلا بعد أن يكون قد نظر في عشرات النصوص وجمع هذا إلى هذا وقلبها من جميع نواحيها، أما الظاهري فيكفي أن ينظر إلى الحروف وإلى الظواهر وإلى حرفيتها، فهو لذلك أقل اعتمادا على النصوص، لأنه اعتمد على جانب من النصوص - هو جانب معتبر حتى لا يفهم مني خلاف ذلك.الظاهر معتبر لكن ليس وحده معتبرا، الظاهر معتبر وهو أول شيء ننظر فيه ونأخذ به، لكن لا نقف عنده. فإذا كنا نأخذ النصوص بظاهرها وباطنها وإفرادها واجتماعها، فهذا هو الأخذ الحقيقي بالنصوص، هذا هو الأخذ بالنصوص إلى أبعد مدى، فإذن لا توجد مقاصد بغير نصوص، كل شيء استمد من غير النصوص فعلى ذمة صاحبه ومن مقاصد صاحبه، أصاب أو أخطأ. على كل حال، لكن لا ينسب للشريعة إلا ما خرج من نصوصها.

الأمر الآخر في هذه المحددات، وفي نفس الوقت هو جواب على المحاذير الآتي

ذكرها، هو: إذا كانت مسألة التخصص في العلوم مسلمة وضرورية، وإذا كان الفقه لا يُقبل إلا من أهله المتخصصين فيه، والحديث كذلك واللغة وسائر العلوم بلا استثناء، فالمقاصد تحتاج إلى تخصص في تخصص إلى أعلى درجات التخصص.

فإذن من ضماناتنا ومحدداتنا أن تصدر المقاصد عن أهلها. ومن لم يكن متخصصا، وكان مفكرا، كاتبا، قانونيا، دستوريا، اقتصاديا،... فله أن يأخذ المقاصد من أهل الاختصاص، ثم يبني ويحلل ويستنتج ويُعملها في مجاله وينزلها في تخصصه ويستفيد منها في ميدانه، هذا نعم، لكن تقرير أن هذا مقصد مما لم يقرره العلماء الراسخون فهذا أيضا محل تحفظ، إذن فهذه ضمانة لا مفر منها في جميع العلوم فكيف بالدين؟ انظروا عمن تأخذون دينكم،فهذا دين. قد يتساهل الإنسان في غير الدين أما في الدين لا بد من الثقة العلمية والأمانة العلمية؛ أي أن تتقرر المقاصد على ألسنة كبار العلماء الموثوقين في علمهم ودينهم، وبعد ذلك يجتهد غيرهم في إعمالها وتفصيلها وتحليلها والتعليق عليها إلى آخره. فإذن لا تؤخذ المقاصد إلا من أهل الاختصاص بل من الراسخين في أهل الاختصاص، ولا تنسوا... - أقول هذا لأن الكلمة معروفة - ما قال الشاطبي حين تحدث عن كتابه الموافقات قال: ولا يصح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد أو التعصب للمذهب. نعم هذه كلمته وهذا شرطه.

هذه شروط الشاطبي ليُقرأ كتابه قراءة جديرة ومفيدة وسليمة، نعم يستطيع كل واحد أن يقرأ الشاطبي لا نمنع أحدا،(الموافقات) الآن في كل الأيدي، لكن مؤلفه يقول لا يصح للناظر النظرُ في هذا الكتاب نظر مفيد أو مستفيد إلا بهذه الشروط.فمعنى هذا أن يكون الإنسان ريان في هذه العلوم أولا، ثم يقرأ الموافقات، فإذا استوعب الموافقات بهذا الشرط، ثم زاد وبحث ودرس وقال لنا: هذا مقصد

شرعي واستدل عليه بما ينبغي، نعم هذا يؤخذ منه ويوثق به. وحتى في هذا الحالة يبقى أن كل واحد يؤخذ منه ويرد، ويناقش، وكل واحد يصيب ويخطئ.

بعد ذلك أيضا من هذه الضمانات في مآخذ المقاصد حتى للعلماء لا يكفي أن يكون عالما لكي يقول متى شاء: هذه مقاصد، مقاصد، مقاصد؛ لا؛ المقاصد لها قواعد ولها مآخذ؛ لا تؤخذ المقاصد ولا تقرر ولا تستنبط إلا وفق القواعد، قواعد الاستنباط بصفة عامة، وقواعد استنباط المقاصد بصفة خاصة. ومنها المبحث الذي افتتحه الشاطبي، وكتب فيه بعض المعاصرين، ولا يزال البحث فيه جاريا، وهو طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، إذن الكشف عن مقاصد الشريعة له مسالك تشترك فيها المقاصد مع مسائل أخرى فقهية وأصولية، أي طرق الاستنباط وقواعد الاستنباط بصفة عامة، كمسالك التعليل التي أبرزها الأصوليون، واعتبرها العلامة مصطفى عبد الرازق وتلميذه علي سامي النشار من إبداعات المسلمين ومن إبداعات الفكر الأصولي، من الإبداعات العلمية النوعية في تاريخ العلوم البشرية، لكونها مسالك علمية تصلح في جميع العلوم، هذه المسالك هي أيضا معتمدة لتعليل الأحكام وبيان مقاصدها وحكمها، فلا بد أن تكون معتمدة. ثم أضاف إليها الشاطبي ما أضاف، وما زال البحث جاريا، وقد ألفت رسائل وكتب في طرق إثبات مقاصد الشريعة.

وفي (معلمة القواعد) التي كان لي شرف العمل فيها لعدة سنوات كتبنا قسما عن قواعد المقاصد، حوالي مائة وأربعين قاعدة لمعرفة المقاصد وتحديدها وضبطها.

فإذن المقاصد تعرف بالنصوص ومنها، وتعرف بعلمائها، لكن مع هذا كله: تعرف بقواعدها ومسالكها.

أما المحاذير التي لا بد من الإشارة إليها، فقد ورد جوابها ضمنيا في كل ما سبق، فهناك فعلا - كما ذكر فضيلة الأستاذ القوصي - من يريدون تعطيل

النصوص بالمقاصد هذا موجود، لكن طبعا ليس كل من يتحدثون في المقاصد لهم هذا النزوع.. نعم يوجد في هذا الاتجاه مفكرون حداثيون، مفكرون غير متخصصين، فعلا نجد عندهم هذه النزعة، يعني اتخاذ المقاصد بديلا عن الشرع والوحي، عندنا في المغرب من يقولون: نحن نتبع إسلام المقاصد ولا نتبع إسلام النصوص، وهذا هو الباطل بعينه، لأن المقاصد إنما تخرج من النصوص، والمقاصد تتحقق بأكمل صورها بتطبيق النصوص والتزامها بمقاصدها.

كذلك من المحاذير التي تنتقد على من يتحدثون في المقاصد: الإفراط في الاعتماد على المصلحة والذهاب أحيانا إلى حد معارضة النص الصحيح الصريح بها. لا نحتاج أن نتحدث عن الطوفي، لكن الإشارة الآن إلى من سماهم العلامة القرضاوي «الطوفية الجدد»، وهم أكثر طوفيةً من الطوفي ﷺ. النصوص لا تعارض المقاصد والمقاصد لا تعارض النصوص، لأن معارضة النصوص بالمقاصد والمصالح، ثم تجاوزها لفائدة ما يعتبر مصالح، إنما هو ضرب للنصوص بعضها ببعض، لأن المقاصد إذا أخذت من النصوص فهي شرع وإذا أخذت من النصوص فهي نصوص، فهي دلالات النصوص وبنات النصوص ، فإذن محاولة تصور... مجرد محاولة تصور أن المصلحة تعارض النص، هذا من قبيل ضرب النصوص بعضها ببعض وضرب الشريعة بعضها ببعض.

وأما المنهج السديد، فهو أن تحفظ المقاصد وتحفظ النصوص معا، أن تحفظ المصلحة إذا كانت مصلحة شرعية معتبرة في الشرع، هذه لا بد أن تحفظ،ولا يجوز أن نضيِّع مصلحة بدعوى كذا أو كذا، لكن لا يمكن هذا أيضا أن يكون ذلك على حساب نص من النصوص، لأن لكل نص مصلحته، والعجيب أن الطوفي الذي افتتح هذه النظرية على ما عليها، هو نفسه يؤكد أن النصوص كلها مصالح، فإذن كيف نأتي ونقول المصلحة إذا عارضت النص عملنا بالمصلحة، وما إلى ذلك. نحن

في الشرع، كما نقول: لا تعارض - أي التعارض الحقيقي - بين آية وآية، ولا تعارض بين حديث وآية، ولا بين حديث وحديث، فكذلك نقول لا تعارض بين مصلحة حقيقية ونص صحيح، يقولون: المصلحة في النهاية هي المقصد وهي الغرض من الشرع، فلا ينبغي أن يحول دونها النص، فلنترك النص إذا عارضها، وهذه غفلة أيضا؛ إذ كيف يخلو النص من مصلحة؟إذا أنت عرفت مصلحة النص فهذه مصلحة أخرى، فهذا هو كل ما في الأمر. وحينئذ تعالوا نجمع ونوفق بين المصالح. أو تعالوا نرجحْ ترجيحا موضعيا تطبيقيا بين مصلحة ومصلحة.

كذلك من المحاذير: كثرة الاعتماد على الكليات مع إهدار الجزئيات؛ هذا قد نجده عند بعض الباحثين حتى في الفقه. وهذا ربما يكون نوعا من رد الفعل على من أفرطوا أيضا في الاحتكام إلى الجزئيات دون نظر إلى الكليات، فتجد المفرطين في الجزئيات إذا عرض لهم أمر ذهبوا يبحثون عن الآثار الصحيحة أو الحسنة أو الضعيفة، والمنسوخة والمؤولة، وعن الأقيسة المهزوزة، وكل شيء جزئي يُتعلق به، دون أن يرجعوا إلى كليات الشريعة ومصالحها وضرورياتها الخمس، وإلى أحكامها العامة وقواعدها الكلية، لا يلتفتون إلى هذا، وكأن هذا ليس من الشرع، وكأنها مجرد زينة زائدة.

لا بد للباحث عن جزئيات الأحكام من استحضار كليات الشريعة، والعكس أيضا، وهو مقصودنا الآن. بعض المفكرين خاصة وبعض الفقهاء من غير الراسخين،يلجأون أولا وأخيرا إلى الكليات؛ تسأله عن شيء فيقول هذا عدل إذن يمضي، وهذا ظلم أوقفوه... هذا عدل أو ظلم، المسألة فيها تفاصيل، ما تفاصيل؟ العدل والظلم، ما تفاصيل؟ المصلحة الاقتصادية، المصلحة التنموية، المصلحة كذا وكذا؟، كرامة الإنسان تقتضي، حقوق الإنسان تقول... لكن ما تفاصيلها؟ وحقيقتها وحالها ومآلها؟ إذن الأمور لا تقف عند العمومات والكليات..

الاحتكام إلى الكليات قد يصبح نوعا من الاحتكام إلى مجرد الشعارات، إذا احتكمنا إلى الكليات فيجب ترسيخها وتثبيتها وتدعيمها بجزئيات الشريعة التي تجسد المصلحة المتوازنة.. إذا قلنا من كليات الشريعة العدل فيجب أن نفهم العدل في الشريعة أيضا، وأن له معايير وله مقدمات وله تقديم وتأخير وله وجوه في التحقق، تقدير أن هذا الحكم أنه لا يحقق العدل ممكن، لكن قد يكون فيه وجه أو وجوه من العدل لم ننتبه إليها. فإذن لا بد - وهذا أمر أبدع فيه الشاطبي أيضا - من الجمع بين الكليات والجزئيات، الشاطبي في بداية كتاب الأحكام من الموافقات قال كلاما ليس عندي إلا أن أحيل عليه.

على كل حال فالتطفل على العلوم والتطاول عليها وعلى أهلها وقواعدها هذا موجود في كل شيء، ما علاجه؟ علاجه أن يملأ أهل الاختصاص اختصاصهم، وأن يحمل أهل الرسالة رسالتهم ويملأوا الفراغ، وحينئذ يرجع المتطفلون إلى حجمهم وإلى مقامهم ومواقعهم.

فإذن، هذه المحاذير كلها بدلَ أن تدفعنا إلى أن نعلن نوعا من التحفظ أو الحجر على المقاصد، يجب أن تدفعنا إلى أن نعتني العناية الكافية بالمقاصد، وأن تكون كما ينبغي أن تكون، فيكون أهلها يتقدمون صفوف الاجتهاد والتنظير والتوجيه.

أقول قولي هذا وأستغفر الله والحمد لله رب العالمين.

*****


المناقشة

المناقشة

أجوبة د. أحمد الريسوني

بسم الله الرحمن الرحيم.

طبعا لضيق الوقت وطول المجلس... فلا بد لي من الاختصار.

- وردت بعض الأسئلة المتعلقة بالعالم والفقيه. وورد في كلام الدكتورة هبة فكرة جيدة جدا وهي ضرورة أن يكون كل ذي تخصص ملما شيئا ما ببقية العلوم أو بتخصصات أخرى، هذا ذكرني بتعريف للعالِم، يعرفون العالم بأنه الذي يعرف شيئا عن كل شيء، هذا هو العالم: الذي يعرف شيئا عن كل شيء، كل شيء يعرف منه نبذة، لكنه يعرف كل شيء عن شيء أو مجال وهو تخصصه، فهذا تعريف يؤكد أن العالم ليس هو الذي أتقن شيئا واحدا دون غيره،ودون أن يكون له أي إلمام بغيره. لذلك فهذا التعريف يؤكد الحاجة إلى أن كل متعلم لا بد أن يأخذ نبذة من هنا وهناك، ثم يتخصص بعد ذلك ويتقن تخصصه بدرجة كافية أو كبيرة. .

- هذا أيضا يأخذنا إلى السؤال أو الإشكال الذي طرحه الدكتور وصفي عاشور،عن مفهوم العالم الرباني، وهل ما زال ممكنا؟ وإذا كنا حتى في فهم النص والجانب البياني والفقهي نجد متطلبات كبيرة جدا فكيف نصنع العالم الرباني؟

أولا أنا تجربتي وبقراءاتي في سيَر العلماء، فإن هذا العالم الرباني الذي أتحدث عنه أقصد به ما قصده المفسرون وهو واضح عندهم، وهو الذي يخالط الناس ويعرف واقعهم ويعيشه معهم ويدبره معهم، هذا هو العالم الرباني، لكونه يتصف بشيء من صفة الرب اللطيف الرحيم الذي يَرُبُّ العباد ويرعاهم.

- سلطة العلماء هل هي سلطة كهنوتية؟ لا أبدا، والسؤال مهم حتى يرتفع

الإشكال الذي قد يوحي به كلامي وإلحاحي على هذه القضية، أولا: العالم لا يلزم كلامه لمجرد كونه عالما أو عالم دين..بل كلامه لا يلزم الناس إلا بقدر حجته ودليله. وقوة إقناعه هو قوته. بمعنى ليس عندنا واحد يقول أنا عالم فاسمعوا لي وأطيعوا أمري،وقد أجمع العلماء على أن الفتوى غير ملزمة بذاتها، الفتوى غير ملزمة إلا لمن اعتبر أن هذا كلام صحيح وأدلة مقنعة وإلى آخره، فالفتوى غير ملزمة بمجرد أنها فتوى مفت.

الذي يلزم هو الحكم القضائي، وحكم الدولة وحكم ولي الأمر، إذا كان أيضا بطرقه المشروعة، ولم يخرج خروجا سافرا عن الدين..

وقديما قرر العلماء أنفسهم أن اختلاف العلماء رحمة، ومن فوائد ذلك ومن مظاهر هذه الرحمة: ألا يستبد أحد علينا لا بفكره ولا بمزاجه ولا بمنصبه العلمي، لأن العلماء ليسوا مبرئين من المزاج والزلل، هذه مسألة يجب أن تكون واضحة، العلماء لهم نظر وقواعد اجتهادية... إلى آخره، لكن العالم لا يتجرد تجردا مطلقا من مزاجه وذاتيته.

متى يكون الكهنوت؟ إذا كان شخص واحد - أو أكثر من واحد - له الكلمة النهائية ولا معقب لحكمه ولا رادَّ لقوله. ولذلك لا مجال لأي كهنوتية أو بابوية في الإسلام أو تسلط ديني إلا مع الجهل والغفلة والاستبداد. فحتى المجامع، قلما تجد لها قرارا أو فتوى دون مخالف ولا متحفظ. مع أن إجماعها نفسه ليس هو الإجماع الملزم بذاته، ولو أن له وزنا واعتبارا أكثر مما للاجتهاد الفردي والرأي الفردي أو الأغلبي.

******

المقاصد الشرعية
ودورها في
استنباط الأحكام

المقاصد الشرعية
ودورها في استنباط الأحكام

منشور في العدد ١٢٨ من مجلة المسلم المعاصر

استنباط الأحكام الشرعية هو عمل العلماء المجتهدين. الحديث عن استنباط الأحكام، هو حديث عن الاجتهاد وعن الاستنباط، بمعناهما الأصولي المعروف.

وهو ما لا يحتاج - في مقامنا هذا - إلى أي تعريف أو توضيح. وكذلك الشأن مع (مقاصد الشريعة).

فلذلك أُوَفِّر على نفسي وعلى السادة العلماء الأجلاء، أي صفحة أو وقت يمكن تخصيصها لتوضيح مفردات العنوان في هذا البحث، وأنصرف مباشرة إلى صلب الموضوع والغرضِ منه، وهو الاعتماد على مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام الشرعية.

قد لا نجد عند المتقدمين الكثير من التنظير والتأصيل في مدى الحاجة، ووجوه الحاجة، إلى مقاصد الشريعة، عند الاجتهاد واستنباط الأحكام. وهذا راجع في جزء منه إلى قلة التنظير - عموما - في المراحل الأولى للحركة العلمية الإسلامية. ولكنه يرجع أيضا إلى بداهة المسألة وجريانها الفعلي في فقههم واجتهاداتهم. لقد كانت المقاصد سارية في فقه الصحابة والفقهاء المتقدمين، سريان الروح في أبدانهم والدمِ في عروقهم. كيف لا والمقاصد هي «روح الشريعة وحِكَمها وغاياتها ومراميها ومغازيها» كما يقول شيخنا ابن بيه[1].

لكن الأمور اختلفت عند المتأخرين، ثم بدرجة أكبر عند المعاصرين.

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١٣٣.

فمنذ القرنين الثالث والرابع، نمت حركة التأليف والبحث والنقاش النظري، في كافة العلوم والقضايا النقلية والعقلية، ومنها البحث في أصول الشريعة وعللها وقواعدها. وفي هذا الوقت أيضا نجمت النزعة الظاهرية اللفظية في تفسير الدين وشريعته. ظهرت في المشرق، ثم لم تلبث أن وجدت لها رواجا - ربما أقوى - في الأندلس والمغرب.

ثم حصلت تطورات تاريخية وفكرية، حملت معها تحديات وإشكالات عديدة لعلماء الشريعة وأعلامها.

فالجويني كان يتوقع - أو على الأقل كان يخشى - «خُلُوَّ الزمان من المجتهدين ونَقَلَةِ المذاهب وأصول الشريعة»، وهذا دعاه إلى كثير من البحث والتأمل والتعمق في أصول الشريعة وفروعها ومقاصدها ومراميها، تحسبا للنازلات قبل حلولها....[1].

والقرافي يرى أن التمكن من مقاصد الشريعة وأسرارها، هو السبيل الوحيد لإبطال شبهات المبطلين والمشككين، حيث يقول: «وأما القيام بدفع شُبَه المبطلين، فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمةٍ فاوَضَهُم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها»[2].

وفي هذه الأثناء كان أكثر الفقهاء قد أخذوا يميلون - أكثر فأكثر - إلى (الفقه السهل)، فقهِ التقليد والتجميد، بدعوى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفقهِ الاحتياط والسلامة، بدعوى الفتن وفساد الزمان،وفقهِ المختصرات و«القوانين الفقهية»، بدعوى فتور الهمم، وفقهِ البدع، بحجة أنه «تحدث للناس مُرَغِّباتٌ بقدر ما أحدثوا من فتور»[3]، على غرار المقولة القديمة «تحدث للناس أقضية بقدر ما

(١) انظر الغياثي، فقرة ٣٦٧، وينظر ما بعدها إلى نهاية الكتاب.

(٢) الذخيرة ١٣/ ٢٣٢.

(٣) كلمة لأبي سعيد بن لب، مفتي غرناطة وشيخ الشاطبي. وقد كانت موضوع خصومة وسجال بين الرجلين.

أحدثوا من فجور». وهذا ما دعا القِلَّةَ من الفقهاء المتبصرين إلى مزيد من العناية ببعث الروح الاجتهادية المقاصدية وبثها في الأوساط العلمية،وخاصة منها الأوساط الفقهية الأصولية.

وفي هذا السياق جاء الشاطبي ليحاول القيام بعمل تصحيحي وتجديدي، يقتفي فيه أثر المتقدمين ومَن سار على نهجهم من اللاحقين. وكانت ميزة الشاطبي الأولى، هي أنه جعل مقاصد الشريعة جوهر التجديد، وأساس الاجتهاد، ومعيار أهليته ومَجْمَعَ شرائطه.قال ﷺ: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[١].

كان الفكر الأصولي الفقهي عند الإمام الشاطبي فكرا تجديديا مقاصديا إلى حد بعيد. لكن الشاطبي لم يكن مجددا في القرن الثامن الهجري، بقدر ما هو مجدد في القرن الرابع عشر الهجري، حيث تمت ولادته العلمية الحقيقية. وقد تمثل ذلك في نشر كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام). ولذلك يمكن أن نقول: لقد تلاه مباشرة ظهور العلامة ابن عاشور. فما إن نشر كتاب (الموافقات) حتى تلقفه ابن عاشور وقام بتدريسه وترويج أفكاره ومنهجيته. ثم لم يلبث أن قام يؤلف على منواله قائلا: «فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»[٢].

استعرض ابن عاشور مَحَالَّ اجتهاد المجتهدين في أدلة الشريعة، فجعلها خمسة مَحَال، أَختصِرها فيما يلي:

١- فهم نصوصها وألفاظها بحسب ما تقتضيه قواعد اللغة واصطلاحات الشرع فيها.

---

(١) الموافقات ٤/ ٦٣.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٧٤.

٢- مقارنة المعنى المستنبَط، مع غيره من أدلة الشريعة وأحكامها، للتحقق من التوافق بينه وبينها، فيؤخذ به حينئذ بلا إشكال، أو يظهر نوعُ تعارض، فيُعمَل على التوفيق أو الترجيح.

٣- قياس ما لا حكم له في الشرع، على نظيره المنصوص على حكمه، بعد التعرف على علته.

٤- الحكم فيما يجِدُّ من حوادث غير منصوص على حكمها، وليس لها في الشرع نظير تقاس عليه.

٥- النظر فيما لم تظهر حكمة الشرع فيه، وتصنيفه ضمن الأحكام التعبدية غير المعللة، أو اكتشاف علته ومقصوده، لإلحاقه بالأحكام المعقولة المعللة[١].

ثم قال: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها»[٢]، بمعنى أن المقاصد تدخل في جميع المناحي الاجتهادية.

وبعد ابن عاشور - أو بجانبه -حمَلَ راية المقاصد والاجتهاد المقاصدي العلامة المفكر علال الفاسي. وهو يرى أن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع ثانوي، أو مرجع خارجي، يُرجع إليه ويستأنس به، إلى جانب مصادر التشريع الأصلية. بل هي من صميم تلك المصادر، وهي العنصر المحوري الثابت فيها وفي خلودها. يقول رحمه الله: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي،وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وهي ليست غامضة غموض القانون الطبيعي، الذي لا يعرف له حد ولا مورد...»[٣].

---

(١) نفسه ١٨٣، ١٨٤.

(٢) نفسه ١٨٤.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥٥، ٥٦.

ومـن جوامـع كَلِمِـهِ في هـذا البـاب قولـه: «والـشريعة أحكـام تنطـوي عـلى مقاصـد، ومقاصـد تنطـوي عـلى أحكـام»[١]، وهـذا معنـاه أن المقاصـد تؤخـذ مـن الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ مـن المقاصـد. وهـذا أحسن تـصوير وأوجـز تقريـر، لعلاقة المقاصـد بالاجتهـاد والاسـتنباط.نظـر في الأحكـام فنستنبط منهـا المقاصـد، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام...

وفي زمننا اليوم، نهض لهذا الموضوع فنهض به، شيخنا العلامة عبد الله بـن بيـة، فأبدع وأمتع، وخاصة في المبحث الرابع من كتابه (علاقـة مقاصـد الـشريعة بأصـول الفقه). وهو المبحث الذي سماه «الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها»[٢].

وقد بدأه بتأكيد ما ذهب إليه الشاطبي مـن قبـل، فـذكر أن «أول اسـتثمار لهـا (أي للمقاصد) هو ترشيح المستثمر لها، الـذي هـو المجتهـد، ليكـون مجتهـدا موصـوفا بهـذا الوصـف، فـلا بـد مـن اتـصافه بـمعرفة المقاصـد.»[٣]ثـم عـرض رأي ابـن عاشـور المتقدم، ثم قال: «ولبيان ما دندن حوله أبـو المقاصـد أبـو إسـحاق الـشاطبي،والعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، رحمهما الله تعالى، نقول: إنه يُستنجَد بالمقاصـد في أكثـر من عشرين منحى مـن مـسائل الأصـول...»[٤].والحقيقـة أنـه قـد أوصـلها إلى ثلاثـين وجها، هي كلها تقريبـا عبـارة عـن قواعـد أصـولية، لغويـة واسـتدلالية، تَـمَّ تطعيمهـا وتسديد العمل بها، باستحضار الفكرة المقاصدية والنظر المقاصدي في إعمالها.

وبعـد أن اسـتعرض الـشيخ الجليـل هـذه المنـاحي الثلاثـين للاسـتنجاد بالمقاصد، قال حفظه الله: «وهذه المناحي التي تسجَّـل لأول مرة، لو أردنا نـشرها -

---

(١) نفسه ٤٧.
(٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ٩٥.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ص٩٩.

كما تنشر بعد الطية الكتبُ - لكانت جزءا كبيرا، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها[1]، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها. فأقول لطالب العلم: انحُ هذا النحو...»[2].

أقول: فها أنا ذا أنحو هذا النحو، مستعينا بالله، ثم مستهديا بالذين سبقوا فأفادوا ومهدوا ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[الأنعام: ٩٠].

القضية الكلية: أن لا تغيب المقاصد قبل النظر بشيء من التفصيل والتمثيل، في بعض مناحي العمل بالمقاصد وكيفية الاستنجاد بها في الاجتهاد والاستنباط، أقول بصفة إجمالية: يلزم الفقيهَ والمجتهدَ والمستنبِطَ، أن يكون مستحضرا على الدوام، أنَّ كل شيء من الشريعة له مقصوده ومرتبط بمقصوده وتابع له. فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة، أو نصٍّ من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها، مستخرجٍ منها، أو مُخَرَّجٍ على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها.

وعلى قدر النقص في معرفة المقاصد بمختلف مستوياتها، أو على قدر النقص في استحضارها واعتبارها، يكون الخلل والزلل في الاجتهادات والاستنباطات.

وقد حذر الشاطبي من زلة العالم وما يترتب عليها من أخطار وأضرار، قد تستمر في الأمة أزمانا متطاولة، فذكر أن هذه الزلات « أكثر ما تكون، عند الغفلة

---

(١) هذا خلافُ ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور، من الدعوة إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة. والذي أراه في هذا الموضوع هو أن (الفكرة المقاصدية) لا يمكن أن تنفك عن علم أصول الفقه، على نحو ما قرره وبينه الشيخ ابن بيه. لكن (الدراسات المقاصدية) شيء آخر، وهي آخذة طريقها، بنمو واطراد، نحو ما بشر به ابن عاشور.

(٢) نفسه، ص ١٣١.

عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه....» وكذلك يضيف: «فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته...»[١].

أثر المقاصد في تفسير النصوص والاستنباط منها:

من المعلوم - كما تقدم قبل قليل - أن أولى الخطوات في أي عمل استنباطي، هي النظر في النصوص الشرعية الواردة في الموضوع، وتحديدُ دلالاتها اللغوية والاصطلاحية والسياقية. وإذا كان تحديد المعنى اللغوي الصرف لا يحتاج إلى نظر مقاصدي أو جهد استنباطي، فإن تحديد المعنى الاصطلاحي، وبدرجة أكبر المعنى السياقي، لا يكاد يستغني عن ذلك كما هو مشاهد ومعلوم. وهنا تأتي المقاصد لتكُون الموجِّه الأساسي للمجتهد والناظر في نصوص الشرع وألفاظه وعباراته، بناء على قاعدة «تبعية الدلالة للإرادة»[٢] فإرادة المتكلم وقصده في كلامه هو الحَكَم الأول والأخير، في تحديد معنى أي لفظ أو عبارة. قال الآمدي: «دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها،...وإنما دلالاتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته»[٣]. وهنا بيت القصيد؛ وهو أن معرفة مقصود الشارع من سياق كلامه أو عبارته، لا تتأتى ولا تنقاد، إلا لمن له خبرة سابقة بمجمل مقاصده وما يريده وما لا يريده، وما يُقبل عنده وما لا يقبل. «وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع»، كما يقول الشاطبي[٤].

خلاصة المسألة أن الألفاظ ودلالاتها اللغوية الأصلية، ليست هي المحدد

---

(١) الموافقات ٤/ ١٠١.

(٢) انظر (القواعد الفقهية والأصولية على مذهب الإمامية) ١/ ١٧، إعداد لجنه علمية بإشراف محمد علي التسخيري.

(٣) الإحكام ٢ / .

(٤) الموافقات ٣/ ٢٧٦.

الوحيد للمعاني والدلالات الشرعية، بل لا بد من البحث عن المعنى السياقي ومقاصد الشرع فيه. وهذا هو المنهج الذي سنَّه لنا الصحابة، كما يقول ابن القيم: «وقد كان الصحابة أفهَمَ الأمةِ لمراد نبيها وأتْبعَ له. وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»(١).

أمثلة من القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البقرة:٢٧٥].

ورد النهي عن «أكل» أموال الربا في هذه الآية وفي غيرها. ومثل ذلك ورودُ النهي - عموما - عن أكل الأموال بالباطل، وعن أكل أموال اليتامى خاصة. وبالنظر إلى الدلالات اللغوية، فإن «الأكل» معروف...ولكن بالنظر إلى السياقات المحيطة باللفظ، وباستحضار صاحب الخطاب ومقاصده، فإن المعنى يختلف كثيرًا. ذلك أن الأكل المعروف لا يكون لـ «الأموال»، فلا أحد يأكل الأموال، وإنما يأكل الناسُ الأشياءَ القابلة للأكل. وإلى هذا الحد نستطيع أن نفهم أن «الأكل» هنا هو كناية عن الاستعمال والاستهلاك ومختلفِ وجوه الصرف لهذه الأموال المنهي عن أكلها.فيدخل فيه استعمالها - مثلا - في الشرب واللباس واتخاذ السكن وتأثيثه منها...

ولكن بمزيد من الاستحضار والتعقل لمقاصد الخطاب، ندرك أن المعبَّر عنه بالأكل في الآية المذكورة والآيات الشبيهة بها، يدخل فيه كل ما سبق، ويدخل فيه أيضا الكسبُ والتملك، بل وأصل التصرف والتعامل المفضي إلى الكسب والأكل. ولذلك ذهب الإمام الطبري إلى أن قوله تعالى: ﴿يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، معناه «يُرْبون»

---

(١) اعلام الموقعين ١/ ٢١٩.

ثم قال ﷺ: «فإن قال لنا قائل: أفرأيتَ مَنْ عمِلَ ما نهى الله عنه مِنْ عَمَلِ الربا في تجارته ولم يأكله، أيستحق هذا الوعيد من الله؟ قيل: نعم، وليس المقصود من الربا في هذه الآية الأكل...، وأن التحريم من الله في ذلك كان لكل معاني الربا، وأنَّ سواءً العملُ به، وأكله، وأخذه، وإعطاؤه...»[(١)].

٢ - وفي الآيات التي ذكرَتْ تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، لم يقع التصريح بالذي حُرِّم فيها، فبقي كأنه عامٌّ في كل شيء منها، مع أن المقصود بالتحريم إنما هو الأكل. فاللفظ هنا أعم من الأكل، ولكن المقصود الأكل. بخلاف الآيات السابقة، حيث ذُكر الأكل، والمقصود أعم من الأكل. قال ابن عاشور: «وإضافةُ التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها، هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأَعيان، ومحمله على تحريم ما يُقصد من تلك العَين باعتبار نوعها، نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[المائدة: ٣]، أو باعتبار المقام نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فيقدَّر في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة، فإذا تعين ما تقصد له، قُصر التحريم والتحليل على ذلك»[(٢)].

فبعض الفقهاء قد يُدخلون - إذا أغفلوا المقصد - في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، أشياء عديدة سوى الأكل وما في حكمه، كتحريم الأحذية أو الأحزمة المصنوعة من جلد الخنزير، أو تحريم الاستفادة من صوف الميتة، أو نحوِ ذلك من وجوه الانتفاع الممكنة، مما هو غير مقصود بالتحريم المنصوص عليه في الآية، بل يُلتمس حكمه في غير هذا الموضع.

(١) تفسير الطبري، عند تفسير الآية المذكورة [البقرة: ٢٧٥].
(٢) التحرير والتنوير، عند تفسير الآية ١٧٣ من سورة البقرة.

٣ - ومن الأمثلة كذلك استشهاد بعض علماء الشيعة على إمامة علي ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ...﴾ [المائدة:٥٥].

قال نجم الدين الطوفي: « واعلم أن هذه الآية من عُمَد الشيعة، وعند التحقيق واعتبار ما سبقها وما لحقها، لا حجة لهم فيها بوجه. والذي قرروه ضرب من الشبهة، وإنما مقصودها التعلق بولاية الله ورسوله والمؤمنين، والإعراض عن ولاية اليهود والنصارى والمشركين...»[(١)].

فالمقصد الذي سيقت له الآية، ونطقت به ألفاظها، هو الذي يحدد معناها ومناطها. وما سوى ذلك فهو تقصيد وتقويل بغير دليل.

أمثلة من السنة:

١- حديث أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ عَنِ النَّبِي ﷺ قَالَ: «أَسْرِعُوا بِالْجِنَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُ سِوَى ذَلِكَ فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ»[(٢)].

فبعض الفقهاء تمسكوا بظاهر اللفظ، فحملوا الإسراع على شدة المشي الذي يداني الجري، وبعضهم -كابن حزم الظاهري- حمله أيضا على الوجوب. وأما الجمهور ففهموا المقصد الإرشادي في المسألة، فحملوا الأمر أولا على الاستحباب لا على الوجوب، وحملوه على مشيٍ يزيد على المشي العادي، لكنه لا يصل إلى حد الشدة والإجهاد. قال في الفتح: «وَالْحَاصِل أَنَّهُ يُسْتَحَبّ الإِسْرَاع لَكِنْ بِحَيْث لا يَنْتَهِي إِلَى شِدَّة يُخَاف مَعَهَا حُدُوث مَفْسَدَة بِالْمَيِّتِ، أَوْ مَشَقَّة عَلَى الْحَامِل أَوْ الْمُشَيِّع، لِئَلا يُنَافِي الْمَقْصُود مِنْ النَّظَافَة، أَوَ إِدْخَالُ الْمَشَقَّة عَلَى الْمُسْلِم، قَالَ الْقُرْطُبِيّ: مَقْصُود الْحَدِيث أَنْ لا يُتَبَاطَأ بِالْمَيِّتِ عَنْ الدَّفْن، وَلأَنَّ التَّبَاطُؤ رُبَّمَا أَدَّى

(١) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ٢/ ١٢٤.

(٢) الحديث في الصحيحين وغيرهما، في أبواب الجنائز.

إِلَى التَّبَاهِي وَالاخْتِيَال»[١].

٢ - حديث عَلِيٍّ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ**»[٢].

الحقيقة أن جميع مفردات هذا الحديث تتفاوت دلالاتها ومقتضياتها، تبعا لإعمال النظر التعليلي المقاصدي، أو الوقوف مع المعاني التعبدية، أو مع ظواهر الألفاظ وحدودها اللغوية. ولكنني أقتصر على الشطر الأول من الحديث، وعلى بعض ما يندرج فيه. فقد استدل بعض الفقهاء بلفظ الحديث: «**مفتاح الصلاة الطهور**»، على أن العاجز عن الوضوء والتيمم لا يصلي، لأنه لم يحز مفتاح الصلاة الذي هو الطهارة بالوضوء أو التيمم. ومن لم يملك مفتاح الصلاة، فالصلاة مغلقة في وجهه. وهذا النظر غفل عن مقصود الحديث، فحمَّله أكثر من قصده. فالحديث إنما يعطي حكم القادرين على الطهارة، سواء الأصلية أو البديلة. وأما العاجز حتى عن التيمم، لا بنفسه ولا بمساعدة غيره، فهذا من الصور النادرة جدا. والصور النادرة قد لا تدخل حتى في منطوق الكلام وعمومه الصريح، فكيف بالمفهوم؟!

أما من تعذر عليه الوضوء والتيمم، هل يصلي أو لا يصلي، فيؤخذ حكمه من أدلة أخرى. ومنها قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»، التي تعني- في موضوعنا- أن العجز عن الطهارة لا يُسقط الصلاة.

٣ - حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تصاحب إلا مؤمنا، ولا يأكل طعامك إلا تقي**»[٣].

فهذا الحديث إذا أُخِذ بظاهره وحرفيته دون نظر في مقصوده ومرماه، يؤدي إلى

---

(١) فتح الباري ٤/ ٣٧١.

(٢) سنن أبي داود، باب فرض الوضوء.

(٣) صحيح ابن حبان، باب الصحبة والمجالسة.

قطيعة تامة بين المؤمنين الصالحين، ومن سواهم من غير المؤمنين وغير المتقين؛ فلا تبقى علاقة معهم ولا إحسان إليهم. وهذا خلافُ قصدِ الشارع في بذل البر والإحسان، ومخالطة الناس ودعوتهم إلى الله وإلى صراطه المستقيم. ولذلك نبه عدد من شراح الحديث على أن هذا ليس هو مقصود الحديث الشريف. قال المناوي: «وليس المراد حرمان غير التقي من الإحسان لأن المصطفى ﷺ أطعم المشركين وأعطى المؤلفة المئين بل يطعمه ولا يخالطه، والحاصل أن مقصود الحديث كما أشار إليه الطيبي النهيُ عن كسب الحرام وتعاطي ما ينفر منه المتقي،فالمعنى لا تصاحب إلا مطيعا ولا تخالل إلا تقيا»[١].

أثر المقاصد في العمل بالقياس:

القياس من أصله قائم على اعتبار المعقولية والتعليل والعدل في أحكام الشريعة. ولذلك فالقياس الصحيح المنَزَّل في محله إنما هو تحقيق لقصد الشارع وحكمته وعدله.

وإذا كان الفهم الصحيح لنصوص الشرع، لا يتم ولا يستقيم إلا بمعرفة مقاصده، واستحضارها ومراعاتها، فإن هذا هو عين ما يلزم في إجراء القياس وسلامته.وسبب الزلل هناك هو نفسه هنا، ألا وهو الجهل بمقاصد الشريعة أو الغفلةُ عنها. قال الإمام ابن تيمية: «الْعِلْمَ بِصَحِيحِ الْقِيَاسِ وَفَاسِدِهِ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُومِ. وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ كَانَ خَبِيرًا بِأَسْرَارِ الشَّرْعِ وَمَقَاصِدِهِ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ شَرِيعَةُ الإِسْلامِ مِنْ الْمَحَاسِنِ الَّتِي تَفُوقُ التَّعْدَادَ، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَمَا فِيهَا مِنْ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ وَالنِّعْمَةِ السَّابِغَةِ وَالْعَدْلِ التَّامِّ»[٢].

---

(١) فيض القدير ٦/ ٥٢٥، وانظر تحفة الأحوذي، للمباركفوري ٦/ ١٨٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٦٣ والنص بتمامه عند ابن القيم أيضا: إعلام الموقعين ٢/ ٥٧.

وقد نَقَل ابن القيم أن ابن الْـمُبَارَكِ سئل: «مَتَى يُفْتِي الرَّجُل؟ قَالَ: إذَا كَانَ عَالِمًا بِالأَثَرِ، بَصِيرًا بِالرَّأْيِ».

وَقِيلَ لِيَحْيَى بْنِ أَكْثَمَ: «مَتَى يَجِبُ لِلرَّجُلِ أَنْ يُفْتِيَ؟ فَقَالَ: إذَا كَانَ بَصِيرًا بِالرَّأْيِ بَصِيرًا بِالأَثَرِ». ثم وضح ابن القيم هذين القولين، بقوله: «يُرِيدَانِ بِالرَّأْيِ الْقِيَاسَ الصَّحِيحَ وَالْـمَعَانِيَ وَالْعِلَلَ الصَّحِيحَةَ الَّتِي عَلَّقَ الشَّارِعُ بِهَا الأَحْكَامَ وَجَعَلَهَا مُؤَثِّرَةً فِيهَا طَرْدًا وَعَكْسًا»(١).

فالذي لا يكون بصيرا بالقياس الصحيح، وبالمعاني والعلل الصحيحة التي يُبنى عليها، يَسقط في الأقيسة الحَرْفية الصورية، الخالية من مقاصد الشرع أو المجافية لها، مثلما يسقط في التفسيرات الحَرفية الظاهرية لنصوص الشرع وألفاظه. وكما أن الجمود اللفظي والغلو فيه يؤديان إلى القول بمعانٍ غريبة مستهجنة، فكذلك الشأن مع الجمود القياسي والمغالاة فيه. فكِلا المسلكين ضرب من الظاهرية السطحية، التي تؤدي إلى تجميد الشريعة وتشويه أحكامها. وهذا ما عناه ابن العربي بقوله: «فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدمَ الشريعة، حسبما بيناه في غير ما موضع»(٢).

ومن القواعد التي أخذ بها الأئمة لدفع المبالغة في القياس أو وضعه في غير موضعه أوفي غير مرتبته، تقديمهم الاعتماد على كليات الشريعة قبل اللجوء إلى القياس الجزئي. وهذا ثابت عن الأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي.وقد أورد إمام الحرمين رأي الإمام الشافعي بأن المجتهد يبحث عن الحكم المطلوب أولًا في نصوص الكتاب، ثم في نصوص السنة، بدءًا بالمتواتر منها، ثم الآحاد... قال: «

---

(١) أعلام الموقعين ١/ ٥٩.
(٢) أحكام القرآن ١/ ٢٩.

فإن عَدم المطلوبَ في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعدَّ الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المُثَقَّل، فإنَّ نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة،التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه فقد كفَوْه مؤنة البحث والفحص. فإن عدم ذلك خاض في القياس...»[١].

وإذا كانت كليات الشرع ومصالحه العامة تقدم على القياس وتَحْجُبه، أيًا كان حكمه ومقتضاه، فمن باب أولى أن تقدَّم عليه إذا اقتضى شيئًا أو أفضى إلى شيء يتنافى معها. وهذا لا يقتضي إبطال القياس أو الطعن في حجيته ومشروعيته، وإنما يعني أنه قد استعمل في غير موضعه، أو بغير شروط صحته. وقد أجاد ابن القيم غاية الإجادة وأبلى البلاء الحسن، في بيان حالات كثيرة أسيئ فيها استعمال القياس، فأوقع أصحابَه في معضلات، أقَلُّها لجوؤهم إلى القول بأن في الشريعة أحكاما جاءت على خلاف القياس. والحقيقة أن الشريعة إنما تخالف الأقيسة الفاسدة، التي تتم بمعزل عن حِكَم الشريعة ومقاصدها[٢].

وتلافيا للغلو في الظاهرية اللفظية أو القياسية، فإن العلماء سلكوا مسلكا استدلاليا أطلقوا عليه اسم الاستحسان. وبغض النظر عن النقاشات والمساجلات اللغوية والفنية حول مصطلح الاستحسان، ومدى الحجية الاستقلالية لهذا «الدليل»، فإن مما لاشك فيه أن للأئمة والفقهاء المجتهدين، مسالك اجتهادية يلجأون إليها ويسلكونها كلما واجهوا استنتاجات وتخريجات لفظية أو قياسية، تجافي مقاصد الشريعة وتخرم مصالحها القطعية.وكان لفظ الاستحسان هو الاصطلاح الجامع الأكثر استعمالا للتعبير عن هذه المسالك، التي ليست في الحقيقة سوى

---

(١) البرهان ٢/ ٨٧٥.

(٢) انظر إعلام الموقعين، خاصة الجزء الثاني منه.

مسالك مقاصدية استصلاحية. وقد نقل ابن حزم – وغيره – قولة بليغة للإمام مالك، عن «أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس»[١].

ما أريد الوصول إليه هو أن القياس الفقهي الصرف، بخطواته وشروطه الشكلية المعروفة، محفوف بعدد من الاحتمالات الظنية، التي تجعل نتائجه غالبا بحاجة إلى نوع من الرقابة أو التصديق قبل اعتمادها. والفقيه الذي يجري الأقيسة وهو ناظر ومحتكم إلى مقاصد الشرع العامة، وإلى مقاصده أو مقصوده في المسألة الخاصة التي ينظر فيها، يكون قد أجرى القياس على هدى من الشرع. وأما إذا غفل عن الحِكَم والمقاصد أو لم يتمكن من معرفتها في نازلته، فهذا الذي يحتاج قياسه إلى تصديق بَعْدِيٍّ، للتثبت من انسجامه وعدم تصادمه مع مقاصد الشريعة، وإلا وجب نقضه وعدم التصديق عليه.

ومن الأمثلة الواضحة والشهيرة في هذا الباب، قضية قتل الجماعة للواحد، وقتل الجماعة بالواحد. فقتل الجماعة للواحد هي أن يشترك شخصان أو ثلاثة أو أكثر في قتل شخص واحد.وقد ذهب الجمهور الأعظم من الصحابة والأئمة وفقهاء المذاهب، إلى أن الذين يشتركون متعمدين في قتل شخص واحد، يقتلون به جميعا.وهذا هو المعبر عنه بقتل الجماعة بالواحد.وعمدة هذا القول هو المقصد الشرعي الكلي في حفظ النفوس وحقن الدماء وردع العدوان عليها.إذ لو لم يُقتل المشتركون في الجريمة، لكان هذا تشجيعا على القتل وتهوينا لأمره. وأكثر جرائم القتل العمد تتم بالتواطئ والاشتراك.وعند عدم تطبيق القصاص على الجماعة، فإن هذا سيدفع حتى الذين كانوا سيقتلون بصورة فردية، يعمدون إلى

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ٦/ ٧٥٧.

إشراك غيرهم للإفلات من القصاص. مع أن القتل الجماعي هو في حد ذاته يعد درجة عالية الخطورة في سلم الإجرام والفساد في المجتمع. وهذا ما يحتم تشديد العقوبة، ولو بالقتل تعزيرا.

وأما المانعون من قتل الجماعة بالواحد فمستندهم النظر القياسي الظاهري. فالنصوص الشرعية جاءت بالقصاص والمماثلة فيه، فالنفس بالنفس، أي قتل الواحد بالواحد، وجاءت بأن الاعتداء لا يُرَدُّ بأكثر من مثله، ولا يجوز الإسراف في القتل... وبناء عليه فالقتيل الواحد لا يقتل به إلا واحد، قياسا على ما هو معهود في العقوبات الشرعية.وذهب داود وغيره إلى أن الجماعة المشتركين في القتل لا يقتل منهم أي أحد، لتعذر المماثلة، وإنما عليهم الدية.قال الصنعاني مؤيدا هذا المذهب: «والظاهر قول داود، لأنه تعالى أوجب القصاص وهو المماثلة، وقد انتفت هنا.ثم موجب القصاص هو الجناية التي تَزهَق الروح بها، فإن زهقت بمجموعِ فِعْلِهِمْ،فكل فرد ليس بقاتل، فكيف يقتل عند الجمهور؟!»[١].

هذا النظر القياسي الظاهري تجاوزه الجمهور لتنافيه مع مقاصد الشريعة ومصالحها العليا، وإن اختلفت عباراتهم ومصطلحاتهم في تفسير ذلك.فالحنفية يتجاوزونه باسم الاستحسان، كما يوضحه قول السرخسي: «وَإِنْ اجْتَمَعَ رَهْطٌ عَلَى قَتْلِ رَجُلٍ بِالسِّلاحِ فَعَلَيْهِمْ فِيهِ الْقِصَاصُ... وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ لا يَلْزَمَهُمْ الْقِصَاصُ؛ لِأَنَّ الْـمُعْتَبَرَ فِي الْقِصَاصِ الْـمُسَاوَاةُ، لِمَا فِي الزِّيَادَةِ مِن الظُّلْمِ عَلَى الْـمُتَعَدِّي... وَلا مُسَاوَاةَ بَيْنَ الْعَشَرَةِ وَالْوَاحِدِ، وَهَذَا شَيْءٌ يُعْلَمُ بِبَدَاهَةِ الْعُقُولِ، فَالْوَاحِدُ مِنْ الْعَشَرَةِ يَكُونُ مِثلا لِلْوَاحِدِ فَكَيْفَ تَكُونُ الْعَشَرَةُ مِثلا لِلْوَاحِدِ؟ وَأَيَّدَ هَذَا الْقِيَاسَ قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾

(١) انظر: سبل السلام، كتاب الجنايات، ١/ ١٧٦.

[المائدة:٤٥] وَذَلِكَ يَنْفِي مُقَابَلَةَ النُّفُوسِ بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَلَكِنَّا تَرَكْنَا هَذَا الْقِيَاسَ...»[(١)].

والشافعية يتركون القياس في مثل هذه الحالة باسم الكليات والضرورات التي لا يتقدم عليها القياس الجزئي،كما يقول الجويني: «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جليا، إذا صادم القاعدة الكلية تُرك القياس الجلي للقاعدة الكلية .وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب. وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظَّلَمة في القتل ليس عسيرا،وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[(٢)].

والمالكية يتجاوزونه عملا بمنهجهم في تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وقد يعبرون عن هذا الاستدلال المرسل بالاستحسان أيضا.وفي الحالتين فإن مرادهم حفظ المقاصد والمصالح الشرعية وتقديمها على القياس إذا خالفها.قال الشاطبي: «ومقتضاه (أي الاستحسان) الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك»[(٣)].

وعلى منهج هذا الاستحسان المصلحي المقاصدي، فرَّع الشاطبي قاعدة أخرى

---

(١) المبسوط ١٢/ ٣٥٥.

(٢) البرهان ٢/ ٦٠٤، وانظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص ٣٢٢.

(٣) الموافقات ٤/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

مفادها أن السعي في تحصيل المصالح الشرعية إذا شابَتْه مفاسدُ عرَضية لا مفر منها، فإن ذلك لا يمنع من تحصيل تلك المصالح،بشرط اجتناب المفاسد المعترضة قدر المستطاع. «كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال، مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرا ما يُلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز. ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبية على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتُبِر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم، إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهودُ الجنائز وإقامةُ وظائف شرعية، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي فلا يُخرِج هذا العارضُ تلك الأمورَ عن أصولها، لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع. فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع»[1].

وقد استعرض السرخسي عدة تعريفات توضيحية لمغزى الاستحسان، ثم قال: «وَحَاصِلُ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ أَنَّهُ تَرْكُ الْعُسْرِ لِلْيُسْرِ، وَهُوَ أَصْلٌ فِي الدِّينِ.قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وَقَالَ ﷺ: «خَيْرُ دِينِكُمْ الْيُسْرُ»، وَقَالَ لِعَلِيٍّ وَمُعَاذٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا حِينَ وَجَّهَهُمَا إلَى الْيَمَنِ: «يَسِّرَا وَلا تُعَسِّرَا قَرِّبَا وَلا تُنَفِّرَا» وَقَالَ ﷺ: «أَلا إنَّ الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَلا تُبَغِّضُوا عِبَادَةَ اللهِ عِبَادَةَ اللهِ فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لا أَرْضًا قَطَعَ وَلا ظَهْرًا أَبْقَى...»[2].

الاجتهاد فيما لا نص فيه:

أعني بـ(ما لا نص فيه): القضايا والوقائعَ والتصرفاتِ والأشياءَ، التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وأيضا ليس لها نظير مطابق منصوص على حكمه، بحيث

(١) الموافقات ٤/ ٢١١.

(٢) المبسوط ١٢/ ٣٥٥.

تدخل في معناه وحكمه.فهي إما أمور جديدة لا ذكر لها في النصوص أصلا، وإما أمور مختلفة اختلافا كبيرا وجوهريا عما ورد حكمه في النصوص.

فمثلا: السير على الطرق بواسطة السيارات والقطارات والدراجات النارية والهوائية، وكذلك السير في الهواء بواسطة الطائرات. وتلويث البيئة الطبيعية وتدميرها على النحو الذي يقع في زماننا، وأسلحة الدمار الشامل صُنعًا واستعمالا. وكذلك وسائل الاتصالات الحديثة، وما يتبعها من معاملات واستعمالات. وأيضا بنوك الحليب والأعضاء البشرية والحيوانات المنوية. ومثل ذلك التحكم الطبي في جنس الجنين. ومشاهدة التلفزيون وغيره من الصور، على اختلاف مضامينها وأغراضها... هذه كلها مستجدات لا سابق لها ولا نص فيها بخصوصها.

وهناك قضايا لا تقل كثرة ولا أهمية، ليست جديدة تماما، بل لها أصول وأشكال قديمة، ولكنها تطورت بدرجة كبيرة، واتخذت أحجاما أو أشكالا أو أغراضا، تجعلها أقربَ إلى أن تُعَدَ جديدة ولا نص فيها، من أن تحشر في نصوص جزئية، أو أقيسة وتخريجات فقهية، لم توضع لها. ويدخل هنا كثير من التطورات الحديثة، التي عرفتها المعاملات المالية والقضايا الاقتصادية والأنظمة الاجتماعية. كما يدخل فيها كثير من القضايا السياسية والعسكرية، الداخلية والدولية.

هذا النوع من القضايا والذي قبله - ويجمعهما وصف: ما لا نص فيه - هو أوسع المجالات وأحوجها إلى الاعتماد على مقاصد الشريعة ونصوصها العامة الكلية، عند أي نظر فيه أو اجتهاد له. وهو المجال الرابع من مجالات الاجتهاد الخمسة التي ذكرها الشيخ ابن عاشور، وذَكَر احتياج المجتهد فيها إلى معرفة المقاصد ومراعاتها.وعند شرحه لهذه المجالات الخمسة، بدأ بهذا المجال الرابع فقال: «أما النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء

الدنيا. وفي هذا النحو أثبتَ مالكٌ ﷺ حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسمَّوْا الجميع بالمناسب»[١].

وأما الشيخ ابن بيه، فجعل هذا المجال هو المنحى التاسع من مناحي الاستنجاد بالمقاصد، وعرَّفه ومثّل له بقوله: «إحداث حكم حيث لا توجد مناسبة معتبرة، وهو ما يسمى بالمناسب المرسل، الذي ترجع إليه المصالح المرسلة؛ كإحداث السجون من قِبل أمير المؤمنين عمر ﷺ لردع المجرمين...»[٢].

الاجتهاد المقاصدي في هذا المجال - كما نلاحظ في تعبيرات العلماء عنه - يكاد يكون مرادفا لمراعاة المصلحة والاحتكام إليها. ومن أقوى المستندات لهذا المسلك الاستصلاحي المهتدي بمقاصد الشريعة، عمل الصحابة ومنهجهم، كما قال إمام الحرمين: «فقد رأينا الصحابة ﷺ ينوطون الأحكام بالمصالح» وقال: «والذي تحقق لنا من مسلكهم: النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة»[٣].

غير أن المصلحة المقصودة هنا، إنما هي المصلحة بمعانيها ومعاييرها ومراتبها الشرعية، فهي المصلحة بمضامينها الدينية والدنيوية، المصلحة المادية والمعنوية، المصلحة العاجلة والآجلة، هي مصلحة الأرزاق والأخلاق معا، هي مصلحة عموم الأمة ومصلحة فئاتها وأفرادها، هي مصلحة الحاضر والمستقبل، وهي حفظ الضروريات الخمس، التي تبدأ بالدين وتنتهي بالمال.

وفي شأن هذه الضروريات الخمس، قال أبو حامد الغزالي ﷺ: «فكُلُّ مَا

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٤

(٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١١٠.

(٣) البرهان ٢/ ٥٤٨.

يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّت هَذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[١].

وهكذا يقال في جميع أجناس المصالح التي عُلم قصد الشارع إلى جلبها وحفظها، وفي جميع أجناس المفاسد التي علم قصد الشارع إلى إبطالها ودرئها. فأيُّما مسألة ليس فيها نص يشملها حكمه الخاص،فحكمها إلى القياس المصلحي والميزان المصلحي.

والقياس المصلحي – أو القياس المرسل – يقتضي أن كل ما فيه مصلحة شرعية محققة وراجحة، فهو مشروع ويجب الحكم بمقتضى مشروعيته ومصلحيته: إما بالندب، إن كان من التحسينيات، وإما بالندب أو الوجوب، إن كان من الحاجيات، وإما بالوجوب حتما، إن كان من الضروريات. والوجوب هنا قد يكون عينيا وقد يكون كفائيا.

ويقتضي أيضا أن كل ما فيه مفسدة ومضرة، فهو ممنوع غير محمود شرعا، إما على وجه الكراهة، إن كان ضرره يصيب التحسينيات، وإما على وجه الكراهة الشديدة أو التحريم، إن كان ضرره يصيب الحاجيات، وإما على وجه التحريم، إن كان ضرره يصيب الضروريات.

قال الشهاب القرافي ﵀: «المصلحة إن كانت في أدنى الرتب، كان المرَتَّبَ عليها الندبُ، وإن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة ترقى ويرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة التقسيمَ بجملته. وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم»[٢].

ومعنى هذا أن الاجتهاد بمقتضى الميزان المصلحي، يستلزم الدراية العالية

---

(١) المستصفى ١/ ٤٣٨.

(٢) الفروق ٣/ ٩٤.

بالمصالح والمفاسد، وأصنافها ومراتبها، سواء من الناحية النظرية المبدئية، أو في حالتها الواقعية التطبيقية.

وهذا يقودنا إلى استحضار ما قاله الشاطبي من أن الاجتهاد إذا تعلق بتقدير المصالح والمفاسد خاصة، فإنه يحتاج بالدرجة الأولى، وبصفة خاصة، إلى العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلا، ولا يضر في هذه الحالة الجهل باللغة العربية. قال الشاطبي: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة »[(١)].

ثم قال معللا ذلك: «وأما المعاني مجردة، فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره،فإذًا مَنْ فَهِمَ مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي»[(٢)].

على أن الحد - أو السقف - الذي يقف عنده اتباع الاستنباط المصلحي المستمد من المقاصد الشرعية، هو التصادم مع أصول الشريعة، كما قال الجويني رحمه الله: «إذا وجدنا أصلا استنبطنا منه معنى مناسبا للحكم،فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة. ويكفي في الضبط فيه، استناده إلى أصل متفق الحكم .ومرجوعنا في ذلك، وجدانا أصحابَ رسول الله ﷺ مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة، من غير توقع وقوف عند بعضها»[(٣)].

---

(١) الموافقات ٤/ ١٦٢.

(٢) نفسه ٤/ ١٦٣.

(٣) البرهان ٢/ ٧٨٣.

الاجتهاد في الأحكام التطبيقية:

هذا المجال الاجتهادي قريب مما يسميه الأصوليون (تحقيق المناط) مضافا إليه ما سماه الشاطبي (تحقيق المناط الخاص[١])، وأعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها أو يستتبعها تطبيق الحكم، ولا يكون الشرع قد نص عليها.

فالحكم الأصلي هنا يكون معلوما ومسلّما، ولكن عند الأخذ في العمل به، نجد أنفسنا أمام تفصيلات تبعية غير محددة في أصل الحكم، أو نجد أمامنا عدة صور تنفيذية، لا ندري أيها المتعين، أو هل يمكننا التخير بينها؟. وقد نجد مشاكل وموانع أمام تنفيذ الحكم جزئيا أو كليا... إلى غير ذلك من القضايا المرتبطة بالتنفيذ.

ففي مثل هذه الحالات يكون التعويل أساسا على مراعاة مقاصد الشرع في ذلك الحكم، لتحقيقها أو تحقيق أكثر ما يمكن منها بأفضل الصور والدرجات، وتلافي أكثر ما يمكن من الأضرار العرضية.

من أمثلة ذلك ما تقرر بأدلته من مشروعية هجر العصاة المجاهرين بمعاصيهم، والمبتدعين المعاندين ببدَعِهم،وخاصة ذوي المعاصي والبدع المغلظة. فكيف يكون هذا الهجر؟ تاما أم جزئيا؟ وإذا كان جزئيا، ففيم يكون وفيم

---

(١) يقسم الشاطبي تحقيق المناط إلى قسمين: «أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المِثل في جزاء الصيد، ونوعِ الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك...

والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناطٍ فيما تَحَقَّقَ مناطُ حكمه. فكأنَّ تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام وهو ما ذُكر، وتحقيق خاص من ذلك العام...

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص، نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل...

فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرَها على حمل أعبائها أو ضعفَها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف» الموافقات ٤/ ٩٧.

لا يكون؟ وهل يكون للقريب والبعيد، أم لأحد الصنفين دون الآخر؟ وهل يكون الهجر بغض النظر عن نتائجه المتوقعة؟ وكذلك الواقعة؟ أم ينظر إلى ذلك ويؤخذ بعين الاعتبار، خاصة إذا كانت هناك نتائج عكسية؟

ومن أجود ما قيل في تحرير هذه المسألة، جوابٌ مطول لابن تيمية، جاء في آخره: «وَهَذَا الْهَجْرُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الهاجِرين، فِي قُوَّتِهِمْ وَضَعْفِهِمْ وَقِلَّتِهِمْ وَكَثْرَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ زَجْرُ الْمَهْجُورِ وَتَأْدِيبُهُ وَرُجُوعُ الْعَامَّةِ عَنْ مِثْلِ حَالِهِ. فَإِنْ كَانَتْ الْمَصْلَحَةُ فِي ذَلِكَ رَاجِحَةً، بِحَيْثُ يُفْضِي هَجْرُهُ إلى ضعف الشَّرِّ وخفته كَانَ مَشْرُوعًا. وَإِنْ كَانَ لا الْمَهْجُورُ وَلا غَيْرُهُ يَرْتَدِعُ بِذَلِكَ، بَلْ يُزِيدُ الشَّر، وَالْهَاجِرُ ضَعِيفٌ، بِحَيْثُ يَكُونُ مَفْسَدَةُ ذَلِكَ رَاجِحَةً عَلَى مَصْلَحَتِهِ لَمْ يَشْرَعْ الْهَجْرُ؛ بَلْ يَكُونُ التَّأْلِيفُ لِبَعْضِ النَّاسِ أَنْفَعَ مِنْ الْهَجْرِ. وَالْهَجْرُ لِبَعْضِ النَّاسِ أَنْفَعُ مِنْ التَّأْلِيفِ؛ وَلِهَذَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَأَلَّفُ قَوْمًا وَيَهْجُرُ آخَرِينَ». إلى أن قال: « وَإِذَا عُرف مقصود الشَّرِيعَةِ سُلك فِي حصوله أَوْصَلُ الطُّرُقِ إلَيْه»[1].

وهكذا نجد أن كثيرا من الأحكام الشرعية المقررة والمعلومة، تحتاج إلى اجتهادات - أي إلى أحكام - تطبيقية،أو إلى أحكامِ حُسن التطبيق. والبوصلة الهادية في هذه الأحكام، هي مقاصد الحكم المراد تطبيقه، ومقاصد الشريعة بصفة عامة.

ومما يدخل في هذا النوع من الاجتهاد التطبيقي المقاصدي، تحديدُ الوسائل التي لم يحددها الشرع، لاتخاذ أنسبها لمقصود الحكم. والنظرُ - أحيانا - حتى في الوسائل التي حددها الشرع، لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية، ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أَوْصَلَ إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه[2].

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٥١.

(٢) انظر توضيحات وأمثلة تطبيقية في هذا الباب عند أستاذنا العلامة يوسف القرضاوي في كتابه: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص ١٧٤ إلى ١٨٩.

ويدخل فيه أيضا ما ذكره العلامة الشيخ عبد الله بن بيه في المنحى العاشر من مناحيه الثلاثين، حيث قال حفظه الله: «يُحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات، وهو المعَبَّرُ عنه بسد الذرائع والنظر في المآلات»[1]، وكأنه يشير إلى قول الشاطبي في هذا الموضوع: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة.وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا كان لمصلحة فيه تُستجلَب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غيَر مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعيته، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة »[2].

ومعلوم أن التطبيق الفعلي للأحكام، بصيغه التنفيذية، ووسائله المعتمدة، ونتائجه المحققة، هو الذي يحدد لنا ما إن كان الحكم الشرعي قد تم تنفيذه وتحصيل مراده، أم تم إفراغه من محتواه ومقاصده، أم تم تشويهه وإخراجه عن وجهه.والحمد لله رب العالمين.

*****

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ١١٠.

(٢) الموافقات ٤/ ١٩٤.

الشرع ورعاية
المصالح المعنوية

الشرع ورعاية المصالح المعنوية

إن ما تتميز به الشريعة الإسلامية هو إقامة الاعتبار والوزن الثقيل للمصالح المعنوية خاصة. فالمصالح المادية لا تحتاج إلى كثير كلام ولا بيان ولا دفاع.

المصالح المادية تفرض نفسها بشكل قوي على الإنسان وغريزته وأعرافه. فالناس يطلبون ما يقيم حياتهم وصحتهم وما يدفع جوعهم وآلامهم وأمراضهم، ويبحثون تلقائيا عن المتع والمصالح المادية في المباني والأثاث والمأكولات والمراكب والحلي وما إلى ذلك...

ما يحتاج إلى عناية ورعاية هي المصالح المعنوية، والجوانب المعنوية في التكاليف الشرعية. الجوانب المعنوية عادة يصيبها الضمور ويصيبها الإغفال والإهمال، ولذلك وجب التنبيه عليها والاحتفاء بها، حتى لا تضيع وتنبذ.

الله تعالى حينما ذكر الزكاة قال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣] .

في هذه الآية الكريمة، الله تعالى علل الزكاة، لكن لم يعللها لا بتعليل اقتصادي ولا اجتماعي، ولا بالفقراء وسد الحاجات، وما إلى ذلك مما هو صحيح ومقصود، ولكنه علل بالعلل التي يغفل عنها الناس، المقاصد المعنوية والتربوية للزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ [التوبة:١٠٣] .

لم يقل خذ صدقة لإغناء الفقراء وسد الاحتياجات وإحداث التوازنات، رغم أن هذا كله صحيح ومقصود. لكن الشرع ذكر هذا باعتبار أنه هو الأهم، كما أنه هو ما يغفل الناس عنه أو لا يدركونه أصلا!.

ولذلك قال أيضا: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ

وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ..﴾ [العنكبوت:٤٥] .

فإذًا الصلاة لها مقاصد ومصالح اجتماعية ظاهرة؛ تنهى عن الفحشاء والمنكر، تعلم النظام والانتظام، تقوي العلاقات الجماعية...

لكن الله تعالى قال: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ ، فذكرُ الله الذي في الصلاة هو أكبر وأهم، سواء في ذاته أو بآثاره...

كذلك الله تعالى حينما ذكر تحريم الخمر ونهى عنها قال معللا ذلك: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ..﴾ [المائدة:٩١] .

نحن الآن نقول، وحتى الفقهاء يقولون: الخمر حرمت لأنها تسكر وتفسد العقل، وتضر الجسم، وهذا كله صحيح، ولكن القرآن ركز على شيء آخر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ...﴾ [المائدة:٩١]، يعني الفساد الأخلاقي وفساد ذات البين. ثم الفساد المتمثل في صرف الناس عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذه كلها مفاسد معنوية ومفاسد أخلاقية وتعبدية.

إذن فهذه هي المصلحة الشرعية بكل معانيها وأبعادها ومعالمها. فليست المصلحة هي جمع الأموال كيفما كانت، واتباع الشهوات من أين جاءت.

وحتى لا يغيب المعنى الحقيقي الكامل للمصالح الشرعية، نجد - مثلا - ابن تيمية ينتقد من يركزون على المصالح المادية والمصالح الظاهرة التي تضمنها الدين، ويغفلون المصالح والمفاسد المعنوية الباطنة.

يقول رحمه الله: «وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ

فُرُطًا ﴾ [الكهف:٢٨]؛ ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا ﴾ [الكهف:٢٨] ؛ وقال تعالى: ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ...﴾ [النجم:٢٩-٣٠].

فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن. وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم، كما يذكر ذلك المتفلسفة والقرامطة من أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم»[1].

*****

(١) مجموع الفتاوى: (٣٢- ٢٣٣).

الحداثيون
ومقاصد الشريعة

الحداثيون ومقاصد الشريعة

الحداثيون أنواع وأشكال:

المقصود بالحداثيين: المفكرون والكتاب والسياسيون الذين يتبنون منظومة الحداثة الغربية وقيمها وفكرها وأنظمتها، وينادون بالسير في طريقها واتخاذها مرجعا ومنهجا ونموذجا لتحقيق التقدم ومسايرة العصر في عالمنا العربي والإسلامي. ولكني أتحدث الآن بصفة خاصة عن الحداثيين الذين اشتغلوا بقضايا الدين والتراث الديني الإسلامي، ويمكن وصفهم بالإسلاميين[١] الحداثيين.

ومعنى هذا أن كلامنا ينحصر في الدائرة الإسلامية، وبالذات في نماذج منها، ممن اهتموا بالإسلام وبالتراث الإسلامي.

ومعلوم أن الحداثيين أشكال وألوان، وهم في موقفهم من الشريعة وأصولها ومقاصدها على درجات ودركات. وعلى العموم فهم كما قال الله تعالى ﴿ ۞ لَيْسُوا سَوَآءً﴾ [آل عمران: ١١٣].

فمنهم مناضلون شرفاء، ومنهم نفعيون سفهاء، ومهم مؤمنون صلحاء، ومنهم ملحدون صرحاء، ومنهم متأرجحون بين هؤلاء وهؤلاء، ومنهم منافقون خبثاء، حتى إن أحدهم سئل مرة: لماذا تطبع كتبك بحرف صغير؟ فقال: حتى لا يقرأها مشايخ الأزهر فيكفرونني!

مقاصد الحداثيين الانسلاخسلاميين:

هناك طائفة من هؤلاء «الإسلاميين الحداثيين» يبحثون ويدرسون التراث

(١) أعني بالإسلاميين هنا ما عناه أبو الحسن الأشعري حين سمى كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين). فهم أهل صلة بالإسلام وينتمون إليه بصورة من الصور. وبعض هؤلاء الحداثيين قد يصح وصفهم بالإسلاميين باعتبار تخصصهم في الدراسات الإسلامية (إسلامولوجي). فهم صنف من المستشرقين وامتداد لهم، أو هم مستشرقون محليون.

الإسلامي بروح عدائية رافضة. فهم قد صرفوا كل طاقتهم وجهدهم لهدم الإسلام في أصوله العقدية والمرجعية، والعملِ على تسفيهها ونسفها، لبناء الحداثة على أنقاضها. فالإسلام والحداثة عندهم ضدان لا يجتمعان، متوازيان لا يلتقيان. ويرون أن الإسلام غير قابل للتحديث، والحداثة غير قابلة للأسلمة. ولذلك فهم قد اختاروا نقض الإسلام لبناء الحداثة، واستجلاب الحداثة لمحو الإسلام. فهؤلاء لا يؤمنون لا بالشريعة ولا بمقاصد الشريعة، ولا يرون مقاصد الشريعة تفي بغرضهم، على أي وجه أخذت وبأي صورة وُظفت. ولكنهم قد يتكلمون عنها أو يحيلون عليها أو يتمسحون بها، ولكن هذا عندهم مجرد تعامل تكتيكي أو تمويهي. وهؤلاء هم الذين وصفهم شيخهم القديم، المفكر التونسي الحداثي الدكتور محمد الطالبي بالانسلاخسلاميين. ويقصد أنهم منسلخون من الإسلام، ولكنهم قد يتظاهرون به أحيانا. وقد اشتَق لهم هذا الاسم من قوله تعالى: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥]. وهي الآية التي افتتح بها كتابه الذي سماه: ﴿لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ ﴾، وتناول في جزئه الأول (قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلامية...)

يقول الطالبي: «الانسلاخسلامية اختيار لتأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام، تارة بطريقة صريحة مكشوفة من طرف البعض، وتارة أخرى بطريقة مقنعة بهتانية خفية من طرف البعض الآخر» (ص٣٣).

ثم يقول: «كلا الصنفين يعتبران القرآن عملا بشريا، يجب أن ترفع عنه القداسة، وتقع مقاربته مقاربة أنطروبلوجية، تستخدم كل العلوم الإنسانية، كما وقع ذلك وتم بالنسبة لباقي الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل، التي رفع عنها النقد الحديث القداسة» (ص٣٥) .

ويعتبر أن هذه «الانسلاخسلامية - في أسلوبها ومنهجها ونتائجها - امتداد

للنقد المسيحي الاستشراقي للقرآن خاصة، وللإسلام عموما»(ص٣٦) .

وفي حين عبر عن احترامه للصنف الصريح من الطائفة الانسلاخسلامية، واحترامِه لحريته الاعتقادية، يعتبر أن «الصنف المقَنَّع غش ودسيسة، فرضُ عينٍ علينا أن نهتك قِناعه ... لأن عدم الإفصاح عن الانسلاخ من الإسلام صراحة، من باب الكيد والتدليس المقصود، قصد نشر الانسلاخسلامية خلسة، بطرق التمويه والكذب والنفاق» (ص٣٧) .

وقد سمى بعضا من هؤلاء بأسمائهم فقال: «من أهمهم وأكثرهم تأثيرا في المجتمع الإسلامي، والجامعي منه على الخصوص، نذكر:

- الجزائري مالك شبال، زعيم إسلام الأنوار. وهو إسلام يستدعي الاستغناء عن الله والإرسال به إلى جبال أولامب Olympe، مَقرِّ آلهة اليونان، الذي كان عليه ألا يغادره قط.

- والفرنسي من أصل قبائلي محمد أركون، تلميذ الآباء البيض، الذي حبَّس حياته كلها على هدم بنية القرآن، وعلى التنديد به ككتاب عنف يهدد سِلم البشرية...

- والتونسي عبد المجيد الشُّرْفي» (ص٤٢).

وقد خصص الدكتور الطالبي حيزا واسعا من الكتاب لنقد زميله عبد المجيد الشرفي وفضح انسلاخيته المموهة. ووصَفَه بأنه منظر الفكر الانسلاخسلامي، وبأنه مؤسس مدرسة رفع القداسة عن القرآن بكلية مَنُّوبة بتونس (ص٤٢ - ٤٣) .

على أن خدمة المشروع الحداثي لعبد المجيد الشرفي، لا تقف عند مجهوده الشخصي، في مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، بل هي تقوم على شبكة مذهبية واسعة من تلاميذه وأتباعه ممن درَّسهم وأشرف عليهم، أو ممن قام بتوظيفهم ورعايتهم ماديا ومعنويا...

- ومن منتوجات هذه الشبكة كتاب بعنوان (مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد) لنور الدين بوثوري. والعنوان الفرعي للكتاب يشير إلى أن أصول الاجتهاد المعتمدة - بما فيها المقاصد - لم تعد صالحة لتلبية طموح المجتهد الحداثي.

وقد تعرض المؤلف لكتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية) للشيخ ابن عاشور، فاعتبر أنه لم يأت بجديد ولا بطائل، لكونه لم ينقض ولم يزحزح منظومة الحلال والحرام. قال المؤلف: «ما قد يُعد جديدا فعلا في هذا الباب هو تتبع ابن عاشور لهذه المسائل بكل دقائقها، وتعليل أحكامها على أساس المقاصد لا على أساس العلل الفقهية المتعارف عليها. فانحصر عمله إذن في استبدال القصد بالعلة، من دون أن يفضي ذلك إلى تقرير أحكام، استنادا إلى المقاصد، تكون مخالفة للأحكام المقامة على علل الفقهاء. فالحلال ظل حلالا والحرام حراما. وهكذا في سائر الأحكام»[1].

وتأكيدا لمسعى الانقلاب الصريح على الأحكام الشرعية يقول المؤلف: «المسلم اليوم لم يعد يستسيغ الكثير منها؛ كتعدد الزوجات والجلد والرجم ... ولذلك ارتفعت عديد الأصوات تنادي بضرورة الاجتهاد في الأحكام النصية نفسها»[2].

ومن دواعي السخرية أن يَعتبر هذا «المجتهدُ الحداثي» أن المسلم لم يعد يستسيغ تعدد الزوجات، بينما نظامهم الحداثي الحاكم في تونس قد اضطر إلى منع التعدد وتجريمه بقوة القانون، وإلى محاربته والعقوبة عليه بقوة الدولة!! وكذلك نجد جل الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي تخوض معارك متواصلة لإقرار منع التعدد، أو تضييقه على الأقل.

وإذا صح أن المسلم المعاصر لم يعد يستسيغ تعدد الزوجات، فلماذا كل هذا

---

(١) مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد(ص٤٩).

(٢) مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد(ص:١٥٥).

العناء لمحاربته ومنعه؟

ومعلوم أن الدكتور محمد الطالبي - وهو أستاذ الحداثيين بالجامعة التونسية- هو ممن يستسيغون التعدد ويقدمون له حججا ومسوغات علمية تاريخية اجتماعية، وليست فقهية شرعية، مع أن الدولة التونسية الحديثة (والحداثية) تعتبر كل دفاع عن التعدد، وكل مساس بمنعه، رجعية ومناهَضة للدولة ومنجزاتها التاريخية المقدسة.

- ومن آخر ما أنتجته لنا هذه الشبكة أيضا كتاب بعنوان (جدل الأصول والواقع) للدكتور حمادي ذويب.

قال الدكتور محمد أبو الخير السيد في عرضه التحليلي للكتاب[1]: «يختم الدكتور ذويب كتابه بتقريره أن محاولات تجديد أصول الفقه رغم جرأتها في نقد الأصول أو نفي حجيتها، فإنها وقفت أمام منطقة لم تستطع الاقتراب منها، وهي «حجية القرآن نفسه» (ص٨١٩)، ثم يؤكد عدم تجانس أصول الفقه مع المنظومات القانونية الحديثة، فيرفض المصادرة التي يتأسس عليها الفكر الأصولي والقائلة بأن جميع أعمال الإنسان تخضع للدين ولا مشروعية لها إلا منه، ويرى في التشريعات المتأتية من القرآن أو السنة أو الصحابة عائقًا أمام ظهور تشريع وضعي، وبناءً على تاريخية أصول الفقه التي وصل إليها بحثه، فإن كل محاولة لزرعه في الواقع الحديث محكوم عليها بالفشل، لأنها تشبه محاولة زرع عضو فاقد للحياة في جسم حي، كما أن «الاكتفاء بتطعيم المنهج الأصولي بما يبدو ملائمًا لروح العصر لم يعد مقبولًا، لأن ذلك المنهج له منطقه الداخلي ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه» (ص٨٢٣)، وعندئذٍ فإن الوصول إلى تشريع إنساني ينزع المركزية من رجال الدين، ويجعل كرامة الإنسان وحريته غاية مثلى لا يتحقق إلا عن طريق ثورة فكرية لا تقف عند عتبة المسلمات الأصولية والمدونات التي مُنع النظر والاجتهاد فيها، بل تتخطاها وتتجرأ

(١) نقلا عن موقع بيليو إسلام.

عليها لإعادة فحص كل ما وصلنا من القدامى، دون استثناء أي نص مهما بلغت قداسته، وأيِّ مجال مهما طغت بداهته وحرمته» (ص٨٢٤).

مقاصد الحبيب بورقيبة:

في مطلع الستينيات من القرن العشرين المنصرم، أحدث الرئيس التونسي آنذاك رجة وجدلا كبيرا حول صيام شهر رمضان. ونظرا لخطورة القضية يومها وإلى اليوم، وحرصا على الأمانة والدقة الكاملة في عرض الموضوع، فإني أنقل كلام بورقيبة بنصه الكامل في الموضوع، مع فتوى الشيخ محمد العزيز جعيط، مفتي تونس يومها، بعد ما أقحمه بورقيبة في تبرير فكرته ودعوته. وأنقل معهما تقديما لأحد المدافعين عن بورقيبة «المجتهد الأكبر»، وهو الأستاذ شوقي بوعزة[1].

«نقدّم لقرّاء (الأوان) وثيقة مهمّة في معالجة المسألة الدينيّة في الإسلام تتضمّن أوّل تأويل من زعيم دولة «دينها الإسلام»، لركن الصيام تأويلا يخالف صريح النصّ القرآني ويستند إلى مقاصده وبعض ما ورد في السنّة النبويّة، بقدر ما يستند إلى إعمال العقل والنظر في المصلحة الفرديّة والعامّة.

وقصدنا من هذا أن نوثّق التوثيق العلميّ للمسألة أوّلا، وأن نطلع القرّاء في تونس وفي العالم الإسلاميّ ثانيا على أسلوب الحبيب بورقيبة في معالجة ما اعتبره من أمور الدين عائقا يحول دون التحديث وبناء مجتمع متطوّر، وأن نوضّح ثالثا حقيقة موقفه من ترك صيام رمضان من خلال استدلاله وحجاجه الذي نترك للقرّاء الحكم عليه دون أن يحتاجوا إلى ما تحفل به الكتابات الإخوانيّة والأصوليّة الرجعيّة، هنا وهناك، من ضروب المغالطة والتزييف التي تختم بالمسارعة إلى الاتهام بالردّة والمروق عن الدين.

---

(١) والجميع عن: موقع الأوان - بتاريخ ١٦ سبتمبر ٢٠٠٩- على أن التسطير لبعض الجمل مني (الريسوني).

وإننا نقدّر حجم الصدمة النفسيّة التي يصاب بها المسلم العاديّ إذ يسمع مجرّد سماع بأنّ بورقيبة دعا إلى ترك الصيام، فما بالك بمن له حظّ ولو محدود من المعرفة الدينيّة، دون أن نتحدّث عن الفقهاء التقليديين المتمسّكين بالتأويل المستقرّ تاريخيًا للدين والعقائد. ولكننا نعتقد أنّ قراءة نصّ خطاب بورقيبة يضعف من غلواء هذه المواقف المتسرّعة، التي لم تتّبع التحليل في تدرّجه ولم تنظر في الحجج المقدّمة. فما انفكّ بورقيبة يقدّم تصوّراته للمسائل (التي تقرّرت عبر التاريخ الديني والاجتماعي على صورة تخالف ما يدعو إليه) على أنّها اجتهادات من داخل المنظومة الإسلاميّة، تعبّر عن جوهر الإسلام كما ينبغي فهمه في عصرنا الحالي، بما أنّ الدين الإسلاميّ عنده صالح لكلّ زمان ومكان، ولكنّ الكسل الفكريّ والتقليد الأعمى وإيمان العجائز وعدم إعمال العقل هي ما يقعد بالمسلمين عن فهم دينهم الفهم الموافق لمقتضيات العصر ومتطلّبات التطوّر.

وإذ نترك للقرّاء متابعة تحليل بورقيبة لواجب الصيام في علاقته بواجب العمل، والحاجة إلى التفرّغ لبناء الأمّة ونهضتها قبل أداء الفريضة الدينيّة، وإذ نترك لهم اكتشاف الأساليب الخطابيّة المعتمدة في الإقناع والحجاج، فإنّنا نشير إلى أنّ الخطاب الذي ألقاه الزعيم بورقيبة لم يكن مخصّصا لرمضان، ولم يلقه أصلا في شهر رمضان، بل ألقاه يوم ٥ فبراير من سنة ١٩٦٠ أمام ثلّة من إطارات الدولة ليقدّم لهم مشروعا أعدّته الحكومة لتشغيل حوالي مائة وخمسين ألف عاطل عن العمل، كانت الدولة تحتاج إلى تشغيلهم، حتى لا يبقوا عالة عليها، وليجدوا مورد رزق ولو كان محدودا، ودون الضمانات الاجتماعيّة المطلوبة والحقوق النقابيّة التي يكفلها القانون. وفي هذا السياق عدّد الرئيس بورقيبة محاسن هذا المشروع، على نقائصه، ودعا إلى تغيير عقليّة التواكل والرضا بالقسمة والنصيب وبما كتب الله، معتبرا أنّ المعركة هي معركة من أجل محاربة التخلّف والبؤس والخصاصة. وفي هذا السياق

العامّ عرّج بورقيبة على مسألة صيام رمضان بحضور مفتي الديار التونسيّة فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط (ت ١٩٧٠)، ولم يتورّع بورقيبة عن نسبة الفتوى إليه كما هو بيّن في إحدى فقرات النصّ الذي نورده أسفله.

لذلك ذيّلنا المقتطف الخاص برمضان من خطاب بورقيبة بنصّ الفتوى عدد ٢٠ المتعلّقة بـ«الأعذار المبيحة للفطر في رمضان». وقد صنعها شيخ الإسلام بعد سبعة أيّام من الخطاب المذكور (أي يوم ١٣ فبراير ١٩٦٠)، وقبل دخول شهر رمضان من سنة١٣٧٩ هـ، يردّ بها، ولا شكّ، على الزعيم بورقيبة بلغة تقليديّة لا ننتظر غيرها من رجل زيتونيّ أملى عليه ضميره وموقعه الدينيّان أن يقول ما قال، محدثا المفارقة الجليّة بين تصوّراته وتصوّرات بورقيبة، وبين أسلوبين في مقاربة شؤون الدين والدنيا. لذلك نعتبر فتوى الشيخ جعيط مكمّلة لخطاب بورقيبة على ما بينهما من تناقض؛ فهما يجسّدان تاريخيّا الصراع الذي كان يخوضه بورقيبة ضدّ رجال الدين، وسعيه في آن واحد للاعتماد عليهم بصفتهم سلطة رمزيّة، بقدر ما يجسّدان الصراع الذي كان يعيشه الفقهاء بين تصوّراتهم التقليديّة وأفكار الرجل القويّ الخارج لتوّه من محاربة الاستعمار الفرنسيّ، وهي أفكار بدت لهم مجنونة: لا هم قادرون على مواجهتها وردّها ولا هم قادرون على قبولها وتبريرها.

مقتطف من خطاب بورقيبة:

«هناك عراقيل كثيرا ما يعتبر التونسيون أنّ مرجعها إلى الدين والدين براء منها، فالدين خلو من الأوهام القديمة التي يعبر عنها بسطاء الناس: «بالمكتوب» فيقولون: «كل حدْ وقسمُهْ» و«ربّي ما يخلق نفس كان ما يخلق قسمها».

ونحن اليوم على أبواب رمضان لا يفصلنا عنه إلاّ ثلاثة أسابيع. ومسألة صوم رمضان درستها طويلا ومن واجبي أن أبسطها هنا بكلّ صراحة بحضور مفتي الديار التونسية الذي اجتمعت به قبل اليوم وتحادثت معه مرّات متكرّرة بشأن هذا الموضوع.

إنّ التعبئة التي ندعو إليها والعمل المتواصل المتحتّم والضروريّ تعترضه عقبات يعتبرها الشعب ذات مصدر ديني، فيقول الناس: «أقبل رمضان ولا عمل فيه والأمر لا ينازع فيه منازع»، هذا هو الحدّ الذي وصل إليه الأمر ... ويقولون: هل أسمى لدى المرء من دينه؟ ويرون أنّ صيام رمضان قد يؤدّي بالمرء إلى الإمساك عن كلّ عمل ولا جناح عليه. وعندما تريد أن تحاسبه عن تكاسله يتذرّع بالصوم ويتمسك برمضان.

إنّ أمّة بأكملها تسعى ما وسعها لتنمية الإنتاج القومي، وتبذل جهد طاقتها في ذلك السبيل، وبين عشية وضحاها ينهار إنتاجها ويكاد يضمحلّ تماما. وتسأل عن السبب فيجيبك بأنّه رمضان.

وتلتفت حولك فلا ترى إلا متثائبا أو مستسلما للنوم.

وهذا أمر لا يمكن أن يستمرّ لأنّه ليس من الدين في شيء.

وهذا أقوله هنا بحضور مفتي الديار التونسية الذي سيخاطبكم مباشرة في الموضوع بعد يوم أو يومين، وأكرّر القول بأنّه ليس من الدين، وإنّه إسراف في فهم الدين.

إنّ من يكون صائما وقائما بواجبه الديني حسبما يفرضه عليه الإسلام ثمّ يدرك أنّ ضعف بدنه لا يسمح له بالعمل فيستمرّ في الصوم تاركا العمل .. إنّ من يكون هذا شأنه لا يقرّه الدين عليه حسبما يراه مفتي الديار التونسية. وسيشرح لكم ذلك بنفسه.

إنّ الله جعل الدين يسرا لا عسرا، وقد خفّف على عباده جميع الفروض التي تشقّ عليهم وينالهم التعب في أدائها، والصيام أشقّ هذه الفروض على النفس لم يفرضه الإسلام باعتباره ضربا من ضروب تعذيب النفس البشرية. والتعذيب الذي تقرّه بعض الأديان لا يقرّه الإسلام ولا يعتبره موجبا للجزاء بالجنّة أو أداة للتكفير عن الذنوب.

هناك أناس يفرضون الحرمان على أنفسهم وينزعون عنهم أثوابهم ويلوذون بالفقر

ويلبسون بعض أكسية صوفية ويقنعون بكسرة من خبز تسدّ رمقهم. والذين يبلغون تلك الدرجة من التصوف ويتعبدون على تلك الصورة لا يقرّهم الإسلام في ذلك.

التخلص من الانحطاط كفرض الجهاد :

إنّ ديننا دينٌ جميع فروضه قائمة على العقل والمنطق وغاياتها معروفة يتناولها التدريس.. وهي تمرين وتجربة وتطهير.

ولكن ما يتعارض منها مع ضرورة الحياة وما تقتضيه الحياة والكفاح من أجل الحياة فإنّها تسقط بطبيعتها ويصبح المسلم في حلّ منها.

فالله سبحانه وتعالى أعفى المسافر من الصوم نظرا لما كان يلاقيه من بعض الأتعاب، فكيف لا يعفيه عندما يتعلّق الأمر بشغله الذي لا عيش له بدونه. ولا يملك أن يقتات ويكسب تلك الكمية الضئيلة من الدقيق التي تكفل له قوت أطفاله إلاّ عن طريق الشغل، زد إلى ذلك أن الشغل ضرورة يفرضها السعي لخروج الأمة الإسلامية عن طور الانحطاط والتخلف، فتونس البلاد الإسلامية تعاني درجة من الانحطاط تجلب لها العار في نظر العالم، ولا سبيل لأن ترفع هذه المعرّة عن جبينها إلا بالعمل الدائب المتواصل والشغل المثمر المجدي. والتخلص من هذا الانحطاط فرض وجهاد حكمه كحكم جهاد السيف. ولذلك فإنه لا يمكن أن يعرقل جهادها أو يعطله أو يوقف انطلاقه أو يقعدها عنه فرض الصوم، فالصوم يحطّ من إمكانيات الفرد ويجعله لا يقوى على واجب هو ليس واجبا شخصيا بل واجب نحو أمّته ونحو دينه.

هذا ما يتعيّن عليكم إدراكه حقّ الإدراك دون أيّ التباس قد يركبه خصومنا الكثيرون مطيّة للتهجّم علينا وحملنا محمل الكفر والعياذ بالله. إني لا أدعو الأمّة إلى ترك الصيام، بل إنّي أقول أنّ تعبا يقعدهم عن شغل حيويّ يكسبكم قوتكم وقوت ذويكم ويوفر لكم سببا من أسباب رفع هذا الدين إلى المستوى اللائق به .. إذا خفتم

أن يحول بينكم وبين هذا العمل المطلوب منكم لبلوغ هذه الأهداف السامية، فإن فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط يقول لكم إنّ الدين يجعلكم في حلّ من الصيام على أن تؤدوا صيام الأيام التي فطرتم فيها عند ما يتيسر لكم ذلك، يوم تحالون على التقاعد مثلا، أو عندما تكون الظروف مواتية. ليس هناك مانع ديني يمنع من ذلك.

ولكم في رسول الله أسوة حسنة.

أما اليوم فإننا نواجه تعبئة عامّة يتعيّن فيها أن يكون العمل متواصلا لا يعرقله معرقل ولا يوقف اندفاعه شيء. والخطر كل الخطر أن يتكسّر الاندفاع وأن يتعطل شهرا أو شهرين بدعوى أن صوم رمضان هو السبب.

إننا في غمرة مشاكلنا ومعاركنا السياسيّة لم نجد وقتا كافيا لدرس السيرة النبويّة بإمعان. ولقد اطلعنا عليها وعلمنا منها الكثير ولكن جوانب منها لم نهتد إليها. وقد أرشدني فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط في مجلس جمعنا مع فضيلة الشيخ الطاهر بن عاشور إلى حادثة في حياة الرسول ﷺ دلتنا على رأيه واتجاهه وعلى تصرّفه لو بقي ﷺ حتّى اليوم. يقول فضيلة مفتي الديار التونسيّة إن رمضان أدرك المهاجرين والأنصار وهم يسلكون طريقهم بقيادة النّبي الكريم إلى فتح مكّة فصام بعضهم وأفطر آخرون، فأراد ﷺ أن يشجعهم فأفطر، ومع ذلك تمسك البعض منهم بالصوم فأمرهم بالإفطار وقال لهم: «أفطروا لتقووا على ملاقاة عدوّكم». حديث شريف وسنّة نبويّة كريمة كانت مجهولة منا، والحال أنها جديرة بأن تلقى كل يوم جمعة في الجوامع والمساجد، وأن تظفر بما هي حرية به من درس وتحليل. لقد كان ﷺ في حاجة إلى جنود الإسلام ليقهر بهم أعداء الدين، وماذا يفيد الدين يا ترى إذا تمسكوا بالصوم ثم اندحروا أمام قريش؟[1].

---

(١) من تعليقات شوقي بوعزة في هذا المقام قوله: «ومن حسن حظ التونسيّين والمسلمين، في ما يبدو، أنّه وُجد بورقيبة ليفهم مقاصد الدعوة المحمّديّة» – من مقال له بعنوان «أفطروا لتقووا على ملاقاة عدوّكم، أو: هكذا تكلّم بورقيبة عن رمضان» – موقع منتدى العقلانيين العرب. سبتمبر ٢٠٠٩.

إنّ جميع رجال الدين الحاضرين في هذه القاعة يعلمون أن الإسلام يحضّ على الإفطار في رمضان ليقوي المسلمون على أعدائهم. وأعداءُ المسلمين اليوم: الانحطاط والخصاصة والذل والمهانة. إن الدين يأمركم أن تقووا على أعدائكم كي لا تبقوا في مؤخرة الأمم، وإذا أردتم أن يكتب الله لكم ثوابا في الدار الآخرة فما عليكم إلاّ أن تعملوا بضع ساعات إضافية خير لكم من صوم لا عمل فيه يدفعكم إلى زيادة التقهقر.

وهذه السنة النبوية كشفت القناع عن حقائق دينية كانت مجهولة لا يتعرض لها الفقهاء خشية من بساطة الناس.

وهناك واقعة أخرى في السيرة النبوية حدثنا عنها أساتذتنا عندما كنا تلاميذ بالمدرسة الصادقية، وهي أن النبيّ ﷺ التقى في طريقه برجل يتعبّد في صومعة يقضي ليله ونهاره مصليا، وقيل له أنه زاهد في الدنيا، فسأل عمن يطعمه فقيل له إنه أخوه، وكان حاضرا، فالتفت إليه رسول الله وقال له: إنك أفضل منه، لأنك تعمل من أجل إطعامك وإطعامه، أو كما قال.

الدين لا يبيح القعود عن العمل:

هذا هو ديننا الحنيف الصالح لكل زمان ومكان والمساير لجميع الظروف، والبلاد التي تدعو فيها الحاجة إلى الشغل والعمل والجهاد في منطقة معينة لا يمكن أن يقعدها الدين عن ذلك، لا سيما وهو دين يدعو إلى الجهاد، وإذا ما قال قائل إن الدين يقعد بالمسلمين عن التطور والتقدم فإنّي أردّ عليه بأنه يستحيل أن يكون الدين سببا في تأخّرنا وفي ضعفنا.

والأمر لا يدعو إلى اجتهاد كبير، بل يكفي أن نراجع كتب السيرة التي لا تترك مجالا للتردد في الإمساك عن الصوم حالما يشعر المرء بخطر يهدد بدنه أو شغله أو

إنتاجه، أو ينال منه في القيام بواجبه في هذه الدنيا وفي سعيه ليحظى بعيش الكرامة وفي مساهمته لتخليص بلاده من التخلف والانحطاط.

إن الدين والحالة تلك لا يطالب بالاستمرار في الصوم، ويراه غلوا ولا غلوّ في الدين. ولكنه الجهل جعل الناس يعتقدون أمورا ما أنزل الله بها من سلطان عن حسن نية.

وقد تكونت عادات وتقاليد ارتبطت برمضان، لعلها السبب الرئيسي فيما أصابنا من انحلال عزائمنا في ذلك الشهر، فقد ألِف الناس أسماره الطويلة ومآكله الدسمة وخلاعة ملاهيه، وغير ذلك مما يأباه الدين ويجرّ إلى النكبات وفقد الثروات. وكثرة المأكل تؤدّي إلى تأزم الأمراض بل هي التي تثيرها.

كل هذا يجب أن يوضع له حدّ وأن يتوقّف السهر عند حدّ معقول، لأنه هو الذي يحول بين الرجل وبين القيام بواجبه في الغد، فتتكون عادات جديدة وتتبدل المواعيد وينخرم كل نظام وتشحب سحنات وتصفرّ وجوه، ولا يعود أيّ كان يستطيع أن يقوم بعمل منتظم مثمر، وكلٌّ يشكو رمضان وتعب الصيام. ولعل أكثر الناس شكوى من رمضان أولئك الذين يفطرون، ولكنهم يتأخرون عن مواعيد العمل أكثر من سواهم.

وعليه، فابتداء من هذا العام تقرّر منع جميع هذه التصرّفات المخلّة بالكرامة والمفسدة للأخلاق، فلا تتغير أوقات العمل في المصالح الإدارية، ولا يتجاوز السهر منتصف الليل، ولا تقام الحفلات الراقصة في المقاهي وغير ذلك من الأمور المزرية، ولنا الكفاية في أعيادنا الدينية والوطنية لنتّعظ ونعتبر، ولا داعي لتواصل عيدنا شهرا كاملا وأن يمتدّ إلى شهر قبله وشهر آخر بعده، فكفانا استهتارا بالقيم والأخلاق والدين في آن واحد. إنّنا في حاجة إلى القوّة وهذه الدولة بما عرف عنها

من حزم ونكران ذات وإخلاص وحبّ للخير جديرة بأن تلقى من الشعب الامتثال والطاعة والعمل المثمر رغم العادات الماضية.

ولقد اندحرنا وتقهقرنا ودعانا داعي الجهاد المتواصل. فما ضرّنا لو تخلّصنا من جميع العادات الوبيلة وانكببنا على العمل واتخذنا لنا أفراحا معقولة واضحة المعالم مثل الأفراح الوطنية والدينية، بدون أن نتذرّع بها للاستهتار والتفسّخ أو لإثارة الخصومات والخلافات والانزلاق إلى التصارع وتبادل اللكم في سوق العصر والباب الجديد متذرّعين بأنّ ذلك هو تأثير رمضان.

يجب أن نتمسك بجادّة العقل وأن نتبيّن الهدف الذي نسعى لإدراكه، وعندها تهون علينا التضحية بالعادات والسهرات مما يعود علينا بالضرر من جميع الوجوه. وما كل هذا إلاّ توفير لأسباب النجاح في معركة البناء والتشييد وفي التشغيل المستمر، والأمر يعود إلى التفكير وإعمال الرأي.

والعاطلون الذين نشغّلهم يجب أن يقتنعوا بأننا لا نبغي تمكينهم من الأجور فقط، بل نروم توفير ثروة البلاد والخروج من طور الانحطاط الذي يصمنا بوصمة عار باعتبارنا تونسيين وعربا ومسلمين.

وإذا ما تحقق هذا الهدف ولقينا من الشعب الحماس والامتثال والعمل والعزوف عن العادات البالية والمعتقدات الدينية الخاطئة، وإذا ما واصلنا السير جنبا إلى جنب يدا واحدة، فإننا منتصرون في معركتنا الكبرى؛ معركة بناء دولة حرّة وأمّة مسايرة لمقتضيات العصر في مقدّمة الشعوب الحيّة.

والسلام عليكم ورحمة الله »

(المصدر: الحبيب بورقيبة: خطب، الوزارة الأولى، نشرات كتابة الدولة للإعلام، تونس ١٩٦٠ - ١٩٦١).

٢ـ فتوى الشيخ جعيط:

«بسم الله الرّحمان الرّحيم

والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين

الفتوى رقم ٢٠: الأعذار المبيحة للفطر في رمضان

السؤال: ما هي الأعذار المبيحة للفطر في رمضان؟

الجواب: أوّل ما يلزم معرفته أنّ الله تعالى أمر المسلمين كافّة أن يقوموا بصوم أيّام هذا الشهر، أي يمسكوا عن شهوتي البطن والفرج من الفجر إلى غروب الشمس، واهتم بأمر الصوم فجعله من دعائم الإسلام، ونصّ على فرضه القرآن والسنّة وانعقد الإجماع على وجوبه، واشتهر ذلك فصار من المعلوم من الدين بالضرورة، يخرج منكِر وجوبه من حظيرة الإسلام، ويستحقّ المعتقد وجوبه المتخلّف عن أدائه لغير عذر شرعيّ عقاب الله في الدار الآخرة، ذلك هو الخسران المبين.

والأعذار الشرعية المبيحة للفطر في رمضان هي المرض والسفر بنص القرآن المبين قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وأمّا المرض المبيح للفطر في رمضان فهو المرض الذي يتسبّب الصومُ في زيادة آلامه وتأخّر البرء منه، أمّا إذا بلغ المرض حدّا يكون الصوم معه وسيلة لهلاك النفس فإنّه يجب الفطر منه ويحرم الصوم. <u>ويجب الصوم على الأصحّاء أصحاب الأشغال اليدوية الشّاقة المضطرين للشغل للقيام بشؤون حياتهم وحياة أهليهم.</u> وإذا عرض لهم أثناء الشغل في نهار رمضان عطش شديد أو دوار أو إغماء أو غير ذلك من الأمور المبيحة للفطر، يباح لهم الفطر في ذلك اليوم ويقضونه في بقية الأشهر. <u>ولا يلزم الشغّالين تركُ العمل خيفة عروض ما يفضي إلى الفطر.</u>

وهنا أنبّه الصّائمين إلى أن ما يشعرون به من الفتور أثناء الصوم <u>متولّد في</u>

غالب الأحوال من مواصلة لسهر الليل كلّه أو جلّه، فيصبح الصائمُ لقلّة النوم فاترا عاجزا عن القيام بعمله على الوجه الأكمل، وليس ناشئا عن الإمساك عن الطّعام والشراب بضع ساعات، إذا لم يكن الإنسان معتلا. وهذا ما يدعوني إلى التنويه بما أعلنه الرئيس الحبيب بورقيبة على تحجير فتح دور اللّهو في ليالي رمضان هذا الشهر المبارك، وعلى وجوب إغلاق الدولة المقاهي في الأوقات المعتادة في أشهر الفطر، الأمر الذي يعين على القضاء على السهر بالقضاء على أسبابه. وبذلك نحفظ للجسم صحّته وتوفّر نشاطه وتصان الأخلاق من التدهور».

المفتي شيخ الإسلام في تونس :

محمد العزيز جعيط

المصدر: جريدة الصباح ١٤ فبراير ١٩٦٠(وقد ألقيت في الإذاعة التونسيّة قبل يوم من نشرها)

فهل كان الحبيب بورقيبة يعبر عن فهم معين للدين ولفريضةِ الصوم، وكانت تحركه حماسة خالصة للنهوض باقتصاد بلده، أم كان يؤسس وينفذ ما سماه محمد الطالبي بـ«الانسلاخسلامية»، لكنها جاءت مغلفة وملونة ومتدرجة ...؟

هل كان بورقيبة يريد فقط المحافظة على الإنتاج القومي ومنعَ تضرره بالصوم؟، أم كان الصوم نفسه هو المستهدف؟

لقد كشف بورقيبة نفسه أن العادات السيئة التي ألصقت بالصوم وبرمضان هي السبب الحقيقي وليس مجرد الصوم. وهذا ما أكده المفتي الشيخ محمد العزيز جعيط. وبناء عليه فإن التدابير الجيدة التي أعلنها بورقيبة لمحاربة هذه العادات «الرمضانية»، كانت كافية لو طبقت بالحزم المعلن عنه. فلماذا استمر في تحرشه بالصيام ومحاولة توهينه والإغراء بتركه؟

وإذا كان بورقيبة يدعو العمال والموظفين المتعوبين المكدودين بأشغالهم إلى ترك الصوم، فلماذا دأب هو على الإفطار في رمضان والمجاهرة بذلك، وهو في قصره وتمام راحته وترفهه؟. يقول أحد أنصاره المعجبين به: «فمن المعلوم عند من كتب سيرة الرجل ومن عاشره ومن نقل بعض أسراره، أنه من المفطرين في رمضان. وكان على ما يزعم الباحث الفرنسيّ مارتال، كاتب سيرة من سيره،يصدم وزراءه بدعوتهم إلى الغداء معه في شهر رمضان»[(١)].

ثم إذا كان الغرض فعلا هو الغيرة الاقتصادية والسعي البريء إلى المحافظة على الإنتاج الوطني لمجتمع متخلف يريد النهوض والاستدراك، فلماذا لم يجد متهما سوى رمضان؟ لماذا لم يمنع - مثلا - التدخين في أوقات العمل، وهو قطعا يقع على حساب الإنتاج؟ لماذا لم يمنع التبرج الفاتن في أماكن العمل، بل فرضه وشجع عليه، وهو بدون شك يؤثر سلبا على الإنتاج؟ بل لماذا جعل التبرج شِرعة ومنهاجا وإنجازا حضاريا له ولدولته الحداثية؟ ولماذا لم يشن حملة على الظواهر السلبية الضارة - حقيقة وقطعا - بالإنتاج، من قبيل: التغيب والتأخر والغش في العمل، وهي ظواهر تكلف الإنتاج خسائر فادحة؟ مع العلم أنها ممتدة طيلة السنة، بينما الصوم لا يكون إلا في نحو عشرين يوما منها.

وإذا كان لأيام الصوم بعض التأثير السلبي على بعض الصائمين في مقدار عملهم وإنتاجهم، أليس للصوم فوائدُ نفسية وتربوية وصحية جديرة بالتقدير، وتعوض لنا ذلك النقص بأضعافه مقدارا وقيمة؟

*****

---

(١) من مقال شوقي بوعزة بموقع منتدى العقلانيين العرب.

الجابري
وقضية المصلحة

الجابري وقضية المصلحة

للدكتور محمد عابد الجابري مكانة متميزة ضمن التيار الحداثي التقدمي في العالم العربي. فهو يتميز بغوصه واطلاعه الواسع في كافة العلوم والمعارف التراثية. كما أنه يتميز برصانته وهدوء تحليلاته ومعالجاته. ويتميز كذلك بنزاهته وبثوابته الوطنية والقومية.

وقد عرج الجابري على قضايا الشريعة ومقاصد الشريعة في العديد من مؤلفاته ومقالاته، وتزايد ذلك بصورة مطردة في المرحلة الأخيرة من مسيرته الفكرية. إلا أن المعالجة المباشرة والأكثر وضوحا واختصاصا لهذا الموضوع، هي تلك التي جاءت في كتابه الصغير (الدين والدولة وتطبيق الشريعة). وعليه تعويلي في هذه الفقرة.

يرى الجابري أن استئناف الاجتهاد والتأصيلِ اليومَ، يجب أن يتجاوز كافة الاتجاهات والمذاهب التي أفرزها وعرفها التاريخ الإسلامي، وأن يرجع مباشرة إلى عصر الصحابة وإلى عمل الصحابة. «إن اعتماد عملِ الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين مرجعيةً أساسية – ووحيدة إن اقتض الحال – لا يعني الحكم بالخطأ أو الانحراف على جميع المرجعيات الأخرى التي شيدها أئمة مجتهدون، كانوا على درجة كبيرة من المعرفة والنزاهة والموضوعية، كلا. كل ما في الأمر هو أنه يجب النظر إلى هؤلاء المجتهدين بوصفهم رجالا شيدوا لعصورهم مرجعيات توخوا فيها أن تجيب على ما طرح في تلك العصور من مستجدات من جهة، وأن تُنَظِّم الاجتهاد وتضع له قواعد من جهة أخرى. وبما أن عصرنا نحن يختلف اختلافا كبيرا عن العصور الماضية، ويطرح من المشاكل والمستجدات ما لم يكن يخطر على بال أولئك المجتهدين الواضعين لقواعدِ وأصول إنتاج المعرفة الفقهية، فإن الحاجة تدعو إلى الرجوع إلى الأصل كما كان منفتحا وغير مقنن قبل ظهور «الخلاف» وقيامِ

المذاهب والفرق، أي كما كان زمن الخلفاء الراشدين» ص١٠.

ويرى أن الصحابة لم يتقيدوا بشيء من القواعد والمصطلحات الأصولية التي لم تظهر إلا بعدهم، وأن «المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوما هو المصلحة، ولا شيء غيرها. وهكذا فكثيرا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص، حتى ولو كان صريحا قطعيا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص». ص١٢ .

ويوضح أن ما يدعو إليه من تجاوز للقيود المنهجية للاجتهاد، يعني التعامل معها بمرونة، والنظر إليها من زاوية النسبية ومن منظور تاريخي.

بالرجوع إلى العصر الأول، عصر التنزيل، يسجل الجابري أن الشريعة «نزلت بالتدرج والتدريج: فالتدريج لمسايرة تطور الجماعة الإسلامية ومراعاة تغير الأحوال العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ. والتدرج لمسايرة تغلغل العقيدة في النفوس ومدى تشبع الناس بها وإدراكهم لمقاصدها ووجهِ المصلحة فيها، ومن هنا الناسخُ والمنسوخ... وإذن فالأحكام الشرعية في الإسلام ينتظمها ثلاثة أركان: النسخ، وأسباب النزول، والمقاصد. هذا الارتباط الوثيق بين الأحكام الشرعية وبين الحياة وتطورها، والذي تجسمه وترسخه المعطيات الثلاثة التي ذكرنا (النسخ، وأسباب النزول، ومقاصد الشرع)، قد ظهر جليا واضحا أيضا في الدور الذي قام به الصحابة في التشريع زمن النبوة نفسها...» ص٣٩ .

وهذه «الأركان الثلاثة» للتشريع الإسلامي عند الجابري، كلها تعني المصلحة وتدور معها. فالنسخ هو تغيير الحكم كلما دعت المصلحة إلى ذلك، وأسباب النزول معناه نزول الأحكام بما يناسب الوقائع والتطورات ويحقق المصلحة فيها. ومقاصد الشريعة إنما هي المصلحة عينها. ومن هنا، فإن «هذا المبدأ، مبدأ المصلحة، هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة» ص٤١. فـ«المصالح

الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع» ص٥٢.

«وهكذا فالمصلحة يجب أن تكون حاضرة دوما في تطبيق الشريعة، ويجب أن يكون لها الاعتبار الأول» ص٤٩.

المشكلة في نظرية الجابري هذه تكمن في أن هذه المصلحة، وهذه المصلحة العامة، أو المصلحة الكلية، تظل بلا هوية، وبلا لون ولا مفهوم محدد، وبلا معالم ضابطة. نعم لقد سرد الجابري مجموعة من المصالح الضرورية ومن المصالح الحاجية، يرى أنها مصالح جديدة لعصرنا وظروفنا. وهي كلها مصالح لا غبار عليها، ولكن قد يأتي غيره - من حاكم أو مفكر أو «مجتهد» - فيضع قائمة أخرى منافية ومجافية لما ذكره الجابري، ويبني عليها مذهبه أو دعوته أو دولته، ويقول للناس: أنا أراعي المصلحة الظرفية والمصلحة الكلية والمصلحة العامة والمصلحة العليا ومصلحة الوطن .... أفلا تبصرون؟

على كل فنظرية الجابري من حيث المبدأ ومن حيث الإجمال مقبولة في المنظومة الأصولية الإسلامية، ومتوافقة خاصة مع المذهب المالكي والفكر المقاصدي الإسلامي، لكن آفتها أنها تغيب فيها - بقصد أو بغير قصد- المعايير المرجعية لما يعتبر مصلحة وما ليس بمصلحة، وما يعتبر مصلحة عليا وما يعتبر مصلحة دنيا، وما الذي يتغير وما الذي لا يتغير من المصالح...

وعلى سبيل المثال: فالأصوليون والفقهاء الذين أخذوا بالمصلحة المرسلة، اشترطوا فيها الاندراج في مقاصد الشرع المعلومة، وألا تصادم أحكامه، وأن تكون مصلحة حقيقية لا وهمية. فماذا يشترط الجابري في هذه المصلحة التي هي قبل كل شيء وفوق كل شيء؟

الدكتور الجابري مَثَّل لنا بحد السرقة، على أساس أن «أسباب النزول» وكذا

المصلحة التي استدعته وكان محققا لها حين نزوله، قد تغيرت، مما يستدعي تغيير هذا الحكم.

وقد حاولت جاهدا أن أضع يدي على المصلحة القديمة التي كان يحققها حكم السرقة، ولم تعد متحققة اليوم فلم أجد شيئا. فالحكم شرع حفظا للأموال واستقرارها، وزجرا للمعتدين عليها. وهذه المصلحة كانت تتحقق في القرن الأول، وهي تتحقق اليوم بقطع يد السارق بالتمام والكمال، ولم تزدها الأيام إلا ثبوتا ووضوحا. فهل صيانة حرمة الأموال وضمانُ الاستقرار والأمان للمستثمرين والتجار وكل ذوي الأموال المشروعة، هل هذا لم يعد مصلحة ضرورية؟ أم أن حد السرقة لم يعد محققا لها، وأن السجن والغرامة يحققانها بشكل أفضل من القطع؟

لقد رحل الدكتور الجابري رحمه الله قبل أن يقدم لنا إجاباته.

******

الفطرة
التي فطر اللهُ الناسَ
عليها : معناها ومقتضاها

الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها : معناها ومقتضاها

الفطرة في النصوص الشرعية :

ورد لفظ الفطرة ومشتقاته في نصوص عديدة من القرآن والسنة، بمعانٍ مختلفة ولكنها متقاربة؛ منها الابتداء، والانشقاق، والخلق الأول للأشياء، وما يكون عليه الشيء في أول أمره قبل أن يتغير.

غير أن المعنى المراد عادة بلفظ (الفطرة) هو المذكور في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الروم: ٣٠، ٣١]، وكذلك ما ورد في الحديث عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟**» .

ثم يقول أبو هريرة ﷺ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم.

وأيضا عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء**».

قال زكرياء: قال مصعب: ونسيت العاشرة، إلا أن تكون المضمضة.

وقبل النظر في هذه النصوص ودلالاتها وخلاصاتها في موضوعنا. ننظر أولا في

شيء من المعاني اللغوية للفطرة، فإنها حاكمة ومؤثرة في الاستعمالات الشرعية. ثم نقف على أهم أقوال العلماء في: «الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها».

الفطرة في اللغة:

- قال ابن منظور:

«فطر الله الخلق يفطرهم خلقهم وبدأهم. والفطرة: الابتداء والاختراع. وفي التنزيل العزيز: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [فاطر:١]، والفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به»(١).

- وقال الراغب الأصفهاني:

المعنى بقوله: «فَطْرُ اللهِ الخلقَ: هو إيجادُه الشيءَ وإبداعُه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال»(٢).

أقوال العلماء في معنى الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها؟:

ابن عبد البر النمري: الفطرةُ: السلامةُ والاستقامة الأصلية... قال أبو عمر: أما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث؛فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر: أريدَ بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقةُ التي خُلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك. واحتجوا على أن الفطرة الخلقة والفاطر الخالق، بقول الله ﷻ ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ يعني خالقهن وبقوله: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ يعني خلقني، وبقوله: ﴿ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ يعني خلقهن. قالوا: فالفطرة الخلقة، والفاطر

---

(١) لسان العرب ٥/٥٦.

(٢) المفردات ٢/٤٩٤.

الخالق. وأنكروا أن يكون المولود يُفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار. قالوا: وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقةً وطبعا وبنية، ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا. واحتجوا بقوله في الحديث: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء - يعني سالمة - هل تحسون فيها من جدعاء؟ يعني مقطوعة الأذن. فمثَّل قلوبَ بني آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال هذه بحائر وهذه سوائب. يقول: فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم ليس لهم كفر حينئذ ولا إيمان ولا معرفة ولا إنكار، كالبهائم السالمة. فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم وعصم الله أقلهم. قالوا: ولو كان الأطفال قد فُطروا على شيء من الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا. وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون. قالوا: ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل في حين ولادته يعقل كفرا أو إيمانا، لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا، قال الله ﷻ ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل:٧٨] فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار. قال أبو عمر: هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها والله أعلم، وذلك أن الفطرةَ السلامةُ والاستقامة، بدليل حديث عياض بن حمار عن النبي ﷺ حاكيا عن ربه ﷻ: «**إني خلقت عبادي حنفاء**» يعني على استقامة وسلامة. والحنيف في كلام العرب المستقيم السالم...»[1].

«... وقال آخرون: الفطرة ههنا الإسلام. قالوا: وهو المعروف عند عا السلف من أهل العلم بالتأويل؛ قد أجمعوا في قول الله ﷻ: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٨/ ٦٨ - ٧١).

﴿ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ [الروم:٣٠] على أن قالوا: فطرةُ الله دين الله الإسلام. واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث: اقرءوا إن شئتم ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾، وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قول الله ﷻ: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ قالوا: دين الله الإسلام، لا تبديل لخلق الله، قالوا: لدين الله...»[(١)]

«قال أبو عمر: يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل. والفطرة لها معان ووجوه في كلام العرب...»[(٢)].

ابن تيمية: الحب الفطري والكره الفطري:

«الناس إذا قالوا العدل حسن والظلم قبيح، فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح نافع لصاحبه ولغير صاحبه، يحصل به اللذة والفرح وما تتنعم به النفوس. وإذا قالوا الظلم قبيح فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس. ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب...

فإن الإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن ما لا يجدونه في الظلم

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١٨/ ٧٧.
(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٨/ ٧٢).

والكذب والجهل والإساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له. وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك من أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش»[١].

ابن قيم الجوزية: الفطرة الحنيفية:

«والصحيح من هذه الأقوال ما دل عليه القرآن والسنة: أنهم ولدوا حنفاء على فطرة الإسلام، بحيث لو تركوا وفِطَرَهم لكانوا حنفاء مسلمين، كما ولدوا أصحاء كاملي الخلقة، فلو تركوا وخلقهم لم يكن فيهم مجدوع، ولا مشقوق الأذن.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لذلك شرطا مقتضيا غير الفطرة، وجعل خلاف مقتضاها من فعل الأبوين.

وقال النبي ﷺ فيما يروي عن ربه ﷻ: **«إني خلقت عبادي حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»**، فأخبر أن تغيير الحنيفية التي خلقوا عليها بأمر طارئ من جهة الشيطان، ولو كان الكفار منهم مفطورين على الكفر لقال: خلقت عبادي مشركين، فأتتهم الرسل فاقتطعتهم عن ذلك، كيف وقد قال: «خلقت عبادي حنفاء كلهم»؟ «فهذا القول أصح الأقوال، والله أعلم»[٢].

الأمير الصنعاني: التحسين والتقبيح العقليان الفطريان:

قال الأمير الصنعاني: «... وأهلُ الأقطار قاطبة يمدحون المحسن ويذمون المسيء بعقولهم من دون معرفة الشرائع، بل مَنْ ميز من الصبيان مَدح من أحسن وذم من أساء. وهل مدْحُ أهل الجاهلية لحاتم إلا لإحسانه وكرمه الذي أدركت عقولُهم حسنه ؟ وهل ذموا مادرًا[٣] في جاهليتهم إلا لبخله الذي أدركت عقولُهم قبحه؟ وهل مدحوا محمدًا ﷺ في جاهليتهم قبل بعثته وسَمَّوْه الصادق الأمين إلا

---

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٤٢٣).

(٢) أحكام أهل الذمة (٢/ ١٠٦٩).

(٣) مادر: رجل من بنى هلال بن عامر بن صعصعة، كان مضربَ الأمثال في شدة البخل واللؤم، فيقال: أبْخَلُ من مادر، أو: ألأمُ من مادر.

لأنها أدركت عقولُهم حسن الصدق وأنه يُمدَح من اتصف به ؟ وهل ذموا عُرقوبًا إلا لكذبه وخُلْفِ مواعيده الذي أدركوا بعقولهم قبحه؟ ثم جاء الإسلام مقررًا لهذه الفطرة السليمة»[١].

ابن عاشور: الفطرة في كل أحوال الإنسان :

«والفطرة: ما فُطِر - أي خُلق - عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا، أي جسدًا وعقلًا. فسَيْرُ الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلافُ الفطرة. وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلافُ الفطرة. واستنتاج المسبَّبات من أسبابها والنتائجِ من مقدماتها فطرةٌ عقلية. ومحاولةُ استنتاج الشيء من غير سببه - المسمى في علم الجدل بفساد الوضع - خلافُ الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية ثبوتَها خلافُ الفطرة العقلية»[٢].

والحاصل من كون الشريعة مبنية على الفطرة، وكونِ الإسلام موصوفًا بأنه دين الفطرة هو: «أن هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصلَ العامَّ لفهم مناحي التشريع والاستنباط، فهو أَوْلى الأوصاف بأن يجعل أصلًا جامعًا لكليات الإسلام... وفي هذا تنبيه للعلماء بأن عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة»[٣].

---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ١/ ٢٢١، تحقيق القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت - الطبعة الأولى، ١٩٨٦

(٢) أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور ص ٣٦

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لابن عاشور ص ٤٢ - ٤٣

الخلاصة:

أهم المعاني والأحكام المستخلصة من كل ما تقدم:

- أن الفطرة هي الصفات الخَلقية الأولية التي منحها الله تعالى للإنسان وغرسها في طبيعته.

- أن الصفة الفطرية الأساسية الجامعة هي الاستقامة والسلامة.

- وأن من الفطرة واستقامتِها: التوجه التلقائي إلى الخالق وإلى توحيده (فطرة عَقَدية).

- ومن الفطرة واستقامتها كذلك: حب الفضائل والمحاسن وكره الرذائل والقبائح (فطرة قلبية وجدانية).

- ومن الفطرة واستقامتها: الميلُ الأصلي إلى السلوك المستقيم والتصرف والتحدث بصدق (فطرة سلوكية عملية).

- وصرحت النصوص كذلك بأن كل الناس من جميع الأجناس يولدون على هذه الفطرة أول ما يولدون، فهي سنة من سنن الله التي لا تتبدل ولا تتخلف.

- بعد الولادة والاندماج في الحياة الاجتماعية، تصبح جميع الصفات الفطرية عرضة للتأثيرات السلبية، التي قد تغير منها قليلا أو كثيرا، دون أن تمحوها وتبدلها من أصلها.

- وبناء عليه، فالفطرة من سنن الله التي لا تقبل الإلغاء والتبديل، لكنها تقبل التغيير وتخضع للتأثير.

******

قصد
الشارع في
حفظ الأموال

قصد الشارع في حفظ الأموال

المال في الإسلام ركن من أركان الدين، كما هو ركن من أركان الدنيا.

أما كونه من أركان الدنيا فأمر يعرفه الجميع ولا يجادل فيه أحد، وقد قالوا: المال قِوام الأعمال، والمال قوام الحياة. وهو معنى مذكور في قوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥].

وأما كونه من أركان الدين، فيتجلى أولا فيما أجمع عليه المسلمون، وهو اعتبار المال من المقاصد الخمس الضرورية في الشريعة الإسلامية.

كما يتجلى ذلك في الركن الثالث من أركان الإسلام، وهو ركن الزكاة. فالزكاة مال وعبادة مالية، وركن ماليٌّ من أركان الإسلام.

ثم إن أركانا أخرى في الإسلام تتوقف إقامتُها على المال.

فالصلاة تحتاج إلى بناء المساجد وتجهيزها والقيام على خدمتها، وكل هذا يحتاج إلى المال.

وفريضة الحج تتوقف كثيرا على المال.

وأعمال البر والإحسان والصلة والصدقة والوقف... كلها مال في مال.

والعلم والتعليم بحاجة إلى المال.

ومعظم أنواع الجهاد والدعوةِ إلى الله تحتاج إلى المال.

فالأفكار والدعوات والحركات تنتشر وتنجح بقدر ما لأهلها من وسائل وأدوات، يتوقف تحصيلها وتشغيلها على المال.

ولذلك حبس الميسورون من المسلمين على مر التاريخ أموالهم العظيمة،

فكانت رافدة ورافعة لكل الخدمات والإنجازات الحضارية، الدينية والدنيوية.

ويكفي المالَ فضلا أنه يمكِّن صاحبَه من العيش بكرامة وعفة: يُعطي ولا يَطلب، وينفق ولا يَسأل. وفي صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: «**اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول. وخير الصدقة عن ظهر غنى، ومن يستعفف يُعِفَّه الله، ومن يستغنِ يُغْنِه الله**».

وفي الحديث المتفق عليه عن عبد الله بن مسعود قال: قال النبي ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها. فانظروا - رحمكم الله - كيف جمع هذا الحديثُ بين نعمة المال ونعمة العلم والحكمة، وكيف عظمهما وعظم استعمالهما في الحق والعدل ونفعه العباد.

وفي الحديث المتفق عليه أيضا عن أبي صالح، عن أبي هريرة: «أن فقراء المهاجرين أَتَوْا رسولَ الله ﷺ فقالوا: ذهب أهل الدثور[1] بالدرجات العلى والنعيم المقيم. فقال: «**وما ذاك؟**». قالوا: يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم، ويتصدقون ولا نتصدق، ويُعتقون ولا نُعتق. فقال رسول الله ﷺ: «**أفلا أُعَلمكم شيئا تُدركون به مَن سبقكم وتسبقون به مَن بَعدكم ولا يكون أحد أفضلَ منكم إلا من صنع مثل ما صنعتم؟**». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «**تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين مرة**». قال أبو صالح: فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله ﷺ فقالوا: سمع إخواننا أهلُ الأموال بما فعلنا ففعلوا مثله. فقال رسول الله ﷺ : «**ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء**».

نعم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، هو قول رسول الله ﷺ، وهو قبل ذلك قول

---

(١) أي أهل الأموال .

الله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[الحديد:٢١]. ولكن فضل الله هذا - وغيره من صنوف فضله - إنما يأتي بالكد والسعي: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة:١٠]، ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ ﴾ [المزمل:٢٠].

فبالسعي وكسب المال الحلال وحسن تدبيره وإنفاقه في الخير، يتفوق الأغنياء المتدينون على الفقراء المتدينين. وإذا كان الفقير المتدين أفضلَ من الغني غير المتدين، فإن الغني المتدين أفضل من الفقير المتدين. فالأفضل والأكمل من المؤمنين هو مَن دخل في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [البقرة: ٢٠١، ٢٠٢].

ومن فضائل أهل المال، أن فضلهم وثوابهم يستمر حتى بعد موتهم، فينتفع ورثتهم بما ورَّثوه لهم، وينتفع أهل الوصايا والصدقات الجارية من وصاياهم وصدقاتهم المحبَّسة. وكل ذلك في صحائفهم، لأنه من آثارهم. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ ۚ ﴾[يس: ١٢].

وفي الصحيح: «عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه ﷺ قال كان رسول الله ﷺ يعودني عامَ حجةِ الوداع من وجع اشتد بي، فقلت إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثَيْ مالي؟ قال لا، فقلت بالشطر؟ فقال لا، ثم قال: الثلث والثلث كبير أو كثير، إنك أَنْ تَذَرَ ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس. وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أُجِرْتَ بها، حتى ما تجعل في في امرأتك...».

وتستفاد من الحديث جملة من مزايا المال وصاحبه:

- فهو يوصي بجزء من مال في حدود الثلث، وله في ذلك فضل وأجر.

- ويترك الباقي لورثته حتى لا يكونوا من بعده فقراء يتكففون الناس، وله في إغنائهم فضل وأجر.

- وهو لا ينفق في حياته نفقة إلا كان له بها فضل وأجر.

- وحتى اللقمة التي يضعها في فم زوجته يكون له بها فضل وأجر.

إحسان التدبير واجتناب التبذير:

المال نعمة من نِعَم الله على عباده. ونِعَم الله كلها تستحق منا التقدير والاحترام والعناية والرعاية. وقد أجمع العلماء على أن «حفظ المال» هو أحد الضروريات الخمس الكبرى، التي عليها مدار الشريعة ومقاصدِها. وحفظ هذه الضروريات - كما قرره علماؤنا - يكون من جانب الوجود، ويكون من جانب العدم. قال الإمام أبو إسحاق الشاطبي ﷺ: «والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يُقِيم أركانها ويُثَبِّت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[1].

والذي يُقِيم أركان المال ويُثَبِّت قواعده، هو اتخاذ الأسباب لتنميته وحسن تدبيره. ومن أهم شروط ذلك ووسائلِه: الادخارُ والاستثمار، أو الاستثمار المنطوي على الادخار. فالادخار الرشيد للمال لا ينفك عن استثماره وتنميته. ولذلك فإن الادخار يجب أن يكون قرينَ الاستثمار وحليفَه. أما الادخار العقيم غير المنتج، فهو مجرد تجميد للمال وتعطيلٍ لوظائفه التنموية والاجتماعية، بل هو إضاعة له، لأن التجميد هو نوع من التضييع، وقد نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال، كما في

---

(١) الموافقات، ٢-٨.

الصحيحين وغيرهما.

وأما حفظ المال من جانب العدم فمن أهم أحكامه في الشريعة الإسلامية: تحريمُ التبذير والإسرافِ في الاستهلاك. قال تعالى ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝ إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء:٢٦، ٢٧]. وفي صحيح البخاري: أن النبي ﷺ قال: «**كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مَخِيلة**». وقال ابن عباس: كلْ ما شئتَ والبس ما شئت ما أخطأتك اثنتان: سَرَفٌ أو مَخِيلة. والمخيلة هي حب الظهور بمظاهر الغنى والتفوق والأفضلية، سواء في اللباس أو الطعام والشراب أو الأثاث، أو غيرها من المظاهر والمقتنيات الاستهلاكية. فهي تدفع إلى الإسراف والتباهي، ولو بشكل غير معلن.

فهذه الآفات هي أعداء الادخار والاستثمار والتنمية والتدبير الرشيد للمال، فضلا عما تجره من أضرار ومفاسد صحية ونفسية واجتماعية. فالاستهلاك بلا حدود، مفسدة بلا حدود، حتى إن كثيرا من الأعمال والمجالس الدعوية والتربوية أصبحت تتضرر وتئن تحت وطأة السَّرَف والمخيلة والسلوك الاستهلاكي المرهق لأكثر الناس.

إننا نعيش اليوم في مجتمع يوصف بالمجتمع الاستهلاكي، وتوصف حياتنا بـ«نمط الحياة الاستهلاكية»، أي أن الاستهلاك المفرط أصبح من سماتها البارزة. فالأقلية الرأسمالية تراكم منتوجاتها وأرباحها، على حساب الأغلبية العظمى، التي لا تراكم سوى العبودية للاستهلاك ودورته المتحكمة المستحكمة.

فلذلك لا يليق بالمسلم المهتدي بنور الشرع، ولا يجوز له، أن يكون أسيرا مستسلما للاستهلاك والسلبية، لا يفعل سوى أن يَستهلك حتى يُستهلك، وكأنما يتماهى مع مقولة عرب الجاهلية «ما هي إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر».

لا بد من التحكم العقلاني في أبواب الاستهلاك، وإغلاقِ ما يجب إغلاقه منها. ولا بد - مقابل ذلك - من طَرْق أبواب الاستثمار والتنمية وسلوك طُرُقها واتخاذ أسبابها. وليس هذا خاصا بذوي المداخيل الكبيرة كما يُظن، بل هو في حق غيرهم - من ذوي المداخيل الصغيرة والمتوسطة - أولى وآكد وأنفع. وما لا يمكن تحقيقه بالانفراد، يمكن تحقيقه بالتعاون والاشتراك وضمٍّ القليل إلى غيره. وقد قيل: «القليل من الكثير كثير»، بمعنى أن المبالغ القليلة من عدد كثير من الناس تعطي في مجموعها مبالغ كبيرة وقدرة كبيرة.

*****

اعتبار المقاصد
في الفتاوى المالية

اعتبار المقاصد في الفتاوى المالية[1]

الملخص :

يهدف البحث إلى بيان أهمية إعمال المقاصد في الفتاوى المالية المعاصرة، فيبدأ بذكر أقسام المقاصد الرئيسية عند العلماء، ثم يبين المقاصد الخاصة بالأموال، والمبادئ القرآنية التي تحكم هذه المقاصد الخاصة، ويسرد ثمانية وجوه ومسالك يتجلى فيها اعتبار هذه المقاصد الخاصة بالأموال. ثم يتطرق إلى مقاصد الشريعة في أعمال البنوك الإسلامية العصرية، ويعالج مدى اعتبار المقاصد في فتاوى الهيئات المالية الإسلامية، وأخيرًا يكشف عن الضعف المشهود في إعمال المقاصد في الفتاوى المالية وتأخُّر العناية ببحثها. ويسلك البحث في كل ذلك أمثلة من المعالجات التي قام بها العلماء المعاصرون، والمجامع الفقهية.

الكلمات المفتاحية: مستويات المقاصد، المقاصد الخاصة بالأموال، اعتبار المقاصد، الفتاوى المالية، البنوك الإسلامية.

*****

(١) البحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة - عدد ٠٧٠ - بحوث ودراسات.

Considering Maqasid in Financial Fatawa

Abstract

This paper demonstrates the importance of employing the intents of Shariah in contemporary financial fatwas. It starts by mentioning main kinds of Maqasid, then identifying the special Maqasid of money and the Quranic principles that control these Maqasid. The paper lists eight ways of employing special Maqasid of money, identifies Maqasid of contemporary Islamic banks, and finally cites the weak consideration and apparent neglect in the realization of the purposes and intents of Maqasid in financial fatwas. The paper presents ample examples on the works of contemporary scholars and jurisprudential academies.
Keywords: levels of Maqasid, special Maqasid of Money, employing Maqasid, financial fatwas, Islamic Banks

******

مقدمة

تحتل المعاملات المالية المستجدة الصّدارة في الاجتهادات والفتاوى والبحوث الفقهية المعاصرة. وهذا راجع إلى أهمية هذه المعاملات في التشريع الإسلامي من جهة، وإلى كثافتها في الحياة اليومية للمسلم من جهة أخرى. ولكنه يرجع أيضًا إلى النقلة النوعية التي أحدثها ظهور بنوك ومؤسسات مالية إسلامية حديثة، تلتزم السير وفق أحكام الشريعة، مع ما واجهته هذه التجربة من إشكالات، وما تطلبته من حلول وفتاوى.

لقد تعالت بعض الأصوات مؤخرًا، منادية بضرورة مراعاة مقاصد الشريعة في سياسة هذه البنوك ومنتجاتها، وفي الفتاوى المتعلقة بمعاملاتها. ودعمًا لهذا المسعى، تأتي هذه المساهمة.

أولا: مقاصد الشريعة على مستويات:

حين يجري الحديث عن مقاصد الشريعة، وعن الحاجة إلى مراعاتها واعتبارها في الاجتهاد والإفتاء، يتصور كثير من الناس أنَّ ذلك لا يعني أكثر من إقحام جملة من المقاصد العامة، والقواعد الكلية، والمصالح المرسلة، عند صياغة الأحكام والفتاوى، والترجيح فيما بينها.

وما يساعد على شيوع هذه النظرة، أنَّ بعض العلماء إذا أطلقوا لفظ المقاصد، أو مقاصد الشارع أو الشرع، فإنَّهم يعنون بها في الغالب المقاصدَ العامة للشريعة الإسلامية. وعلى هذا اصطلاحُ الشاطبي وغيره من المتقدمين. ومنهم من يطلق المقاصد على المقاصد العامة للشريعة، ثم يدخل فيها سائر الأصول الكلية والقواعد الاستقرائية. وهذا هو اختيار الدكتور حسين حامد حسان، مع أنَّ الأصول الكلية والقواعد الاستقرائية ليست كلها مقاصد، بل هي أعم من المقاصد؛ فالاستحسان،

ومراعاة العُرف، وإقامة مظنَّة الشيء مقام الشيء نفسه، وبقاء الحالة على ما وقعت عليه، والغُرم بالغنم، وأمثالها، كلّها قواعد فقهية وأصولية وليست مقاصد.

ولأجل إعطاء مقاصد الشريعة مداها الكامل ومعناها «الجامع المانع»، لا بدّ أولًا من اعتماد التقسيم الثلاثي الذي سار عليه كثير من الدارسين المعاصرين. ولا بدّ ثانيًا من اعتبار المقاصد في كافة الوجوه والمسالك الاجتهادية. والمقصود بالتقسيم الثلاثي للمقاصد أقسامها الثلاثة: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية. وهي أقسام متداخلة من غير شك، ولكنها متمايزة أيضًا، وبالتمييز بينها يكتمل معنى مقاصد الشريعة.

وهذا بيان موجز لكل قسم منها:

أما المقاصد العامة، فهي المقاصد التي نجد رعايتها في كافة أبواب الشريعة أو معظمها. وأشهر أمثلتها الضروريات الخمس، التي هي حفظ الدين والمال والنفس والنسل والعقل. ومن المقاصد العامة للشريعة أيضا: عبادة الله تعالى، وتحقيق الاستخلاف، وعمارة الأرض، وإقامة العدل، وحفظ كرامة الإنسان، وإخراج المكلف عن داعية هواه، وحفظ نظام الأمة، وضبط الخَلْق منعًا للتسيب والتنازع والاضطراب في حياتهم.

والمقاصد الخاصة تعني أنها خاصة بباب معين، أو بجملة أبواب من قسم واحد من أقسام التشريع؛ كمقاصد الطهارات، أو مقاصد العبادات عامة، ومقاصد نظام الأسرة، ومقاصد العقوبات، ومقاصد الأحكام المالية، ومقاصد الولايات العامة. وسأعود إلى المقاصد الخاصة بالأموال بشيء من التفصيل.

وأما المقاصد الجزئية، فالمراد بها مقاصد الأحكام الشرعية الجزئية؛ أي مقاصد كل حكم على حدة.

والحكم الشرعي الواحد قد يكون له مقصد واحد، كالأمر بالإشهاد، ومقصوده التوثيق المانع من التجاحد والتنازع، وكالحث على نظر الخاطب إلى المخطوبة، ومقصوده حصول الميل والرغبة قبل الإقدام على الزواج. وقد يكون للحكم أكثرُ من مقصد؛ كعِدَّة الطلاق؛ ويُقصد بها التثبُّت من الحمل أو عدمه، وتأمينُ السكنى والنفقة للمطلقة، وكبحُ الأزواج عن استسهال الطلاق. ومنه الأذان الذي شرع لدعوة المصلين إلى صلاة الجماعة، وللإعلام بدخول الوقت، ولذلك يسمى نداء، ويسمى أذانًا. ومنه تحريم الخمر، ومن مقاصده حفظ العقول والأبدان، وحفظ أداء العبادات والواجبات، وتلافي فساد العلاقات والمعاملات. وقد يكون للحكم مقصد أصلي ومقاصد تبعية؛ كالزواج الشرعي، مقصده الأصلي حفظ النسل، ومقاصده التبعية: الإعفاف، والاستمتاع، والأنس، والتعاون على أمور الدين والدنيا.

فكل هذه المقاصد وأمثالها هي مقاصد جزئية. ومعلوم أن المقاصد الجزئية تندرج حتمًا في المقاصد الخاصة في هذا الباب أو ذاك، أو في أكثر من باب. وهما معًا: الجزئية والخاصة، مندرجان في المقاصد العامة؛ فالمقاصد الخاصة تتشكل من المقاصد الجزئية، والمقاصد العامة تتشكل من المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية معًا.

ومعلوم أيضًا أن المقاصد الخاصة إنما عُدّت خاصة مقارنة بالمقاصد العامة، وإلا فهي مقاصد عامة بالنسبة إلى المقاصد الجزئية. فحينما نذكر - مثلًا- المقاصد الخاصة بالأموال، فهي مقاصد عامة على أساس أنها مقاصد مشتركة وممتدة في أبواب متعددة وأحكام كثيرة، لكن يجمعها ويحدها المجال المالي، وهنا تكمن خصوصيتها. وهذه المقاصد الخاصة بالأموال نجدها تندرج في بعض المقاصد العامة. فهي أولًا مندرجة في أحد المقاصد الكلية الذي هو حفظ المال، بوصفه أحد الضروريات الخمس المنتشر حفظها ورعايتها في كافة أبواب الشريعة. ومقصدُ العدل في الأموال، مندرج في

مقصد آخر من المقاصد العامة للشريعة، وهو إقامة العدل في الحياة كلها. وهكذا يقال في سائر المقاصد المتعلقة بأقسام معينة وأبواب بذاتها.

ثانيا: المقاصد الخاصة بالأموال:

لعلّ أول من اعتنى بإبراز هذا النوع من المقاصد الخاصة هو العلامة ابن عاشور في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، الذي صدر منذ سبعة عقود. وقد خصص له مبحثًا بعنوان «مقاصد التصرفات المالية». وفيه قال: «والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.» ثم أورد شروحًا وأدلة لهذه المقاصد الخمسة.

وبعد ابن عاشور، تناول هذا الموضوعَ، عددٌ من العلماء والدارسين والباحثين المعاصرين، مثل العلامة عبد الله بن بيه في: «مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات»، والعلامة يوسف القرضاوي في: «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال».

واستعرض ابن بيه المقاصد الخمسة التي حددها ابن عاشور، فأيّدها وبيّنها وعلّق عليها، ثم أعاد صياغتها وترتيبها بقوله: «وإذا أردنا ترتيب هذه المقاصد من حيث المقصدية القائمة على وزن المصلحة، فإنَّ أعلى مقصد هو، الأول: الكسب وإيجاد المال، والثاني: حفظ المال «وضمنه جاء مقصد العدل، الذي يحفظ الأموال من كل أشكال التعدي والظلم.» الثالث: الوضوح، ويمكن أن نسميه بالشفافية، والرابع: مقصد التبادل أو التداول....» ويتسم الكتاب بكثرة تطبيقاته الفقهية واجتهادات مؤلفه في إعمال النظر المقاصدي والأصولي في الفتاوى والمستجدات المالية الحديثة.

أما القرضاوي، فنحا في بحثه منحىً تفصيليًا جديدًا في استقصاء المقاصد المالية وتصنيفها. وقد انتهى إلى تعداد سبعة وعشرين من هذه المقاصد، موزعة على ستة

أنواع هي:

١- مقاصد الشريعة المتعلقة بقيمة المال ومنزلته. وفيها ثلاثة مقاصد، هي: بيان منزلة المال، وأهميته، وإيجاب المحافظة عليه، والتحذير من الافتتان به والطغيان بسببه.

٢- ربط المال والاقتصاد بالإيمان والأخلاق. وفيه مقصدان هما: ربط المال والاقتصاد بالإيمان والربانية، وربطهما بالأخلاق والـمُثُل الإنسانية.

٣- مقاصد الشريعة المتعلقة بإنتاج المال، وهي سبعة: الحث على إنتاج المال وكسبه بالطرق المشروعة، وتحريم الكسب الخبيث، وإيجاب تنمية المال بالطرق المشروعة، وتحريم إنتاج ما يضر، وتحقيق تمام الكفاية للفرد، وتحقيق الاكتفاء الذاتي للأمة، ولزوم التنسيق بين فروع الإنتاج.

٤- مقاصد الشريعة المتعلقة باستهلاك المال، وهي أربعة مقاصد: إباحة الطيبات، وترشيد الاستهلاك والإنفاق، ومحاربة الترف، والمحافظة على البيئة ومكوناتها.

٥- مقاصد الشريعة المتعلقة بتداول المال، وفيها مقصدان: ضبط المعاملات المالية بأحكام الشريعة، وتداول النقود وعدم كنزها.

٦- مقاصد الشريعة المتعلقة بتوزيع المال. وهي ثمانية: تحقيق العدل في توزيع المال بين الفئات والأفراد، وتمليك الفقراء والضعفاء بإيجاب الزكاة وعدّها ركنًا من أركان الإسلام، والتقريب بين الفوارق، واحترام الملكية الخاصة للمال، ومنع الملكية الخاصة في الأمور الضرورية لعموم الناس، وتقرير قاعدة التكافل المعيشي في المجتمع، وتحرير الإنسان من نير الفقر، والعناية بالمشكلات أو الحاجات الطارئة.

وأما بقية ما كُتب في المقاصد المالية للشريعة الإسلامية، فلا يكاد يخرج عما

تقدم. ومن أجود التلخيصات لهذه المقاصد، ما سماه الشيخ صالح الحصين بالمبادئ القرآنية الثلاثة، وهي:

أ- أن يكون المال قيامًا للناس، ولا يكون محلًا لطيش السفهاء.

ب- أن لا يكون المال دُولة بين الأغنياء.

ت- عدم الظلم في المعاملة المالية.

وأما اعتبار المقاصد في الفقه والاجتهادِ الفقهي فمعناه: أخذُها في الحسبان، واعتمادها في الميزان؛ أي: استحضارها وتحكيمها. وهذا الاعتبار للمقاصد يجري في فقه الأموال، على نحو ما يجري به في سائر الأبواب الفقهية وفي كل اجتهاد فقهي. فالحديث الأصولي والمنهجي عن اعتبار المقاصد في فقه الأموال، يسع هذا الباب وغيره من أبواب التشريع الإسلامي على حد سواء، إلا ما كان من اختلاف الصور التطبيقية، وبعض خصوصياتها. والاعتبار عكسُه الإلغاء والإهدار. ولذلك قالوا: مصلحة معتبرة، ومصلحة ملغاة. فهذه عكس تلك. ومعنى هذا أن عدم اعتبار المقاصد في الفهم والفقه والممارسة، يعني إهدارها وإلغاءها.

وإذا كانت المقاصد المتحدَّث عنها هي مقاصد الشارع الحكيم؛ أي ما أراده وأراد تحقيقه من كلامه وأحكامه، فلا يسع أحدًا الترددُ في تحرِّيها واعتبارها. فالتعاملُ مع النصوص والأحكامِ الشرعية -فهمًا وتنزيلًا- من غير اعتبار لمقاصدها، إنما هو تحريف وسوء استعمال لتلك النصوص والأحكام، لأن المقصد هو المعنى الحقيقي والغرض الحقيقي للحكم الشرعي، فكيف تراعَى الظواهر والرسوم، وتهمَلُ المعاني والحِكَم المقصودة!

والحق أن اعتبار المقاصد وتحكيمَها أمر مسلَّم ومتفق عليه -من الناحية المبدئية- عند كافة العلماء سلفًا وخلفًا، باستثناء قلّة من ذوي النزعة المغالية في

سطحيتها وحَرفيتها، كما هو شأن الخوارج والظاهرية ومن لفَّ لفَّهُم. وهؤلاء ليس لهم وزن يذكر عند العلماء، لا كمًّا ولا كيفًا. إلا أن هذا الاعتبار المبدئي للمقاصد عند جماهير العلماء، لا يأخذ -دائمًا- حقَّه ومكانته الفعلية في الفقه والاجتهاد الفقهي، بل الأمر يتفاوت ويختلف باختلاف العصور والمذاهب والأشخاص.

وعمومًا، فإن العصر الأول، ثم العصور القريبة منه، كانت أكثر مراعاة للمقاصد وأبلغ تحكيمًا لها، في الفهم والاستنباط والاجتهاد والإفتاء. ثم اضطربت الأمور وتأرجحت بعد ذلك، وأخذت الاعتبارات الصورية والشكلية واللفظية تهيمن على العقلية الفقهية الأصولية، ومعها إيثار التقليد والتحوُّط والإحجام. وهذه كلها أمور تُضعف اعتبار المقاصد والنظرَ المقاصدي.

وفي العصر الحديث انبعثت وانتعشت تطلعاتٌ ومساعٍ اجتهاديةٌ تجديدية، علمية وعملية، ومنها السعي إلى إعادة الاعتبار للمقاصد وللفقهِ المقاصدي. غير أنّ هذه النقلة التصحيحية لا يمكن أن تتم وتصل إلى مبتغاها إلا عبر جهد جهيد وزمن مديد. فها نحن، بعد عدة عقود على ظهور المجامع الفقهية، وعلى انطلاق تجربة المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وما صاحب هذه وتلك من حركة فقهية اجتهادية مكثفة في المجالات والقضايا المستجدة، ما زلنا نبحث ونتباحث في مكانة المقاصد ومدى إلزاميتها، وكيفية الأخذ بها، وما إن كانت تبنى عليها الأحكام، أم تقتصر وظيفتها على الترجيح عند الاحتياج. إلا أن تزايد الاهتمام بالمقاصد -على تأخره وتعثره- إنما يعكس زيادة الوعي والاقتناع بأهميتها وضرورتها، والسعيِ الحثيثِ لمزيد من مراعاتها وتفعيلها. فمن مظاهر هذا الوعي وهذا السعي، إدراجُ مجمع الفقه الإسلامي الدولي موضوع «المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام» ضمن محاور دورته الثامنة عشرة، المنعقدة في ماليزيا في جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ/ يوليو ٢٠٠٧م. وقد تضمن قراره رقم ١٦٧(٥/ ١٨) -

الخاص بهذا الموضوع- التنصيصَ في بنده الثامن على «أهمية إعمال المقاصد الشرعية في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها، لتحقيق التميز في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.» وجاء في البند الثاني من القرار المذكور: «يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد وظائف عدة منها:

١- النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.

٢- اعتبار مقاصد الشريعة من المرجِّحات التي ينبغي مراعاتها في اختلاف الفقهاء.

٣- التبصر بمآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها».

وفي وقت مقارب أدرجت ندوة (البركة) أيضًا هذا الموضوع في دورتها الثامنة والعشرين؛ رمضان ١٤٢٨هـ/ سبتمبر ٢٠٠٧، وقُدِّم فيها بحث مستفيض للدكتور حسين حامد حسان بعنوان: «مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال في العمل المصرفي الإسلامي»، وصدرت عن هذه الدورة توصية بهذا العنوان تحمل رقم (٢٨/ ١). وقد جاء في البند الأول من بنود التوصية: «إن مقاصد الشريعة التي تتمثل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، بما يؤدي إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، سواء أكان ذلك في الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات، جعلها الشارع إطارًا لضمان سلامة الاجتهاد بشروطه، وضبط الاستنباط، ليتحقق الغرض المقصود للشارع..» .

وتزامنًا مع ما سبق أيضًا، قررت الأمانة العامة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تناول هذا الموضوع، وخاصة في شقه المالي، فكلفت رئيس المجلس العلامة يوسف القرضاوي بإعداد بحث حول «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال»، ليقدَّم في دورة المجمع الثامنة عشرة، يوليو ٢٠٠٨م، وهو البحث الذي صدر في

كتاب مستقل سنة ٢٠١٠م. وهي السنة نفسها التي صدر فيها كتاب (مقاصد المعاملات) للعلامة ابن بيه.

وعلى الرّغم من هذا الاهتمام المتزايد بمقاصد الشريعة، وخاصة في المجال المالي، فإنّ الأخذ بالمقاصد وإعمالها في الاجتهاد الفقهي ما زال يواجه نظرة قاصرة تختزله في الالتفات إلى بعض المقاصد العامة، والاستئناس بها في التعليل والترجيح. والحقُّ أنَّ اعتبار المقاصد في الاجتهاد والاستنباط لا ينحصر في مراعاة الضروريات الخمس ونحوها من المصالح الشرعية العامة المتعلقة بالحكم المراد تقريره، بل هو مطلوب ومتحتّم ومؤثّر في كل الخطوات الاجتهادية.

ثالثا: بعض الوجوه والمسالك التي يتجلى فيها اعتبار المقاصد :

١ - تحرّي معرفة الحكمة والمصلحة المقصودة من وراء الحكم المنصوص، لمراعاتها في الاستنباط والقياس والتنزيل:

بعد معرفة المعنى المقصود والحكم المقصود، يقتضينا اعتبارُ المقاصد النظرَ كذلك في الحِكمة التي وضع لأجلها ذلك الحكم؛ أي المصلحة المرادة للاجتلاب، والمفسدة المرادة للاجتناب. فإن أمكننا معرفتها والاطمئنان إليها راعيناها وبنينا عليها تنزيل الحكم وتحديد مناطه؛ أي ما يدخل فيه وما لا يدخل، وما يُغتفر فيه وما لا يغتفر، وما يُلحق به وما لا يلحق به، فهذا من صميم اعتبار المقاصد. والأصل في الأحكام: المعقوليةُ والتعليلُ، ويزداد هذا الأمر ثبوتًا ووضوحًا في أحكام المعاملات، وهو أشد ما يكون ثبوتًا ووضوحًا في المعاملات المالية خاصة.

ويمكن الإشارة هنا إلى عدد من النواهي النبوية في مجال البيوع؛ كالنهي عن تلقّي الركبان، والنهي عن بيعتين في بيعة، والنهي عن بيع ما لم يقبض، والنهي عن البيع على البيع. فتحديد المقصد من كل واحد من هذه النواهي، أو من مجموعها، هو جزء لا يتجزأ من معرفة معاني الأحاديث وأحكامِها وما ينبني عليها. ومن أخطأ في

معرفة المقصد أخطأ في استنباط الحكم، وأخطأ في تحديد موضعه ومناطه، وربما أدخل فيه ما ليس منه، وأخرج منه ما هو داخل فيه. فتحديد المفسدة المقصودة بالنهي، وكذلك تحديد المصلحة المقصودة بالأمر، خطوة لا تقل أهمية وتأثيرًا عن تصحيح الحديث وتضعيفه. فهذا تصحيح وتضعيف للرواية، وذاك تصحيح وتضعيف للدراية. وكما تختلف الفتاوى والاستنباطات الفقهية المبنية على هذه الأحاديث، بسبب اختلافات في تصحيحها، فإنّ من أسباب الاختلاف كذلك الاختلاف حول حكمتها ومقصودها. والأمران معًا بحاجة إلى دراسات تمحيصية حاسمة.

٢- النظر فيما يُظنّ مقصدًا وليس بمقصد، لنفيه واستبعاد تأثيره:

هذا العنصر هو الوجه المقابل والمكمِّل للعنصر السابق. فإن من تمام إثبات الحِكم والمقاصد المعتبرة في الحكم، النظرَ في «الحكم والمقاصد» المفترضة أو المتوهَّمة، لنفيها واستبعاد تأثيرها، وخاصة تلك التي قد تُروَّج وتعتمد في بعض الفتاوى والمؤلفات. ومن أمثلة ذلك -في مجالنا- ما نبَّه عليه الدكتور سامي السويلم بقوله: «يظن كثير من الباحثين أن التشريع الإسلامي يستهدف التعرض للمخاطرة، وأن المخاطرة مقصودة شرعًا. وهذا تصور غير دقيق في حقيقة الأمر؛ فالمخاطرة تعني التعرض لاحتمال الهلاك أو التلف، كما هو معنى الكلمة لغة، وكما هو مفهومها الاقتصادي. ومن الثابت يقينًا أنّ الشرع لا يقصد تلف المال أو هلاكه ولا التعرض للهلاك. بل إنّ من مقاصد التشريع المقطوع بها: حفظ المال. وهذا ينافي قصد التعرض للهلاك، أو المخاطرة».

ومن هذا الباب ما يفهمه كثيرٌ من النَّاس أنَّ الآيات والأحاديثَ الواردةَ في ذمِّ الدنيا والتقليل من شأنها والتزهيد في متاعها، مقصود بها الدعوة إلى تقليل الكسب والإعراض عن المال والغنى ومُتَعِ الحياة الدنيا. والحقُّ أنَّ هذا «المقصد» غير صحيح، وليس مقصدًا شرعيًا، وإنما المراد بتلك النصوص الرفع من همم الناس

ونفوسهم، حتى لا يكونوا من عُبّاد الدنيا وزخارفها، وحتى لا يضيعوا لأجلها أخلاقهم وقيمهم، ومصالحهم الأخروية. قال الشاطبي: «ولما ذَمَّ [أي: اللهُ تعالى] الدنيا ومتاعَها هَمَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتَّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسولُ الله ﷺ وقال: «من رغب عن سنتي فليس منِّي». ودعا لأناس بكثرة المال والولد، بعد ما أنزل الله: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾ [الأنفال: ٢٨]، والمال والولد هي الدنيا. وأقرّ الصحابةَ على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهِّدْهم ولا أمرهم بتركها إلا عند ظهور حرصٍ أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك. وما سواه فلا.»

٣- التمييز بين ما هو مقصود لذاته وما هو مقصود لغيره:

لا بدّ هنا من التذكير بأنّ المحرمات على نوعين: نوع محرم لذاته؛ أي هو بذاته مطلوب الاجتناب، وفيه ما فيه من المفاسد. ونوع محرم لغيره، أي لأجل غيره، لأنه يفضي إليه. ويسمى محرَّمًا للذريعة، أو محرَّمًا لغيره. فهو في ذاته ليس مفسدة ولا حرامًا، وإنما نُهي عنه لما يفضي إليه.

وكذلك شأن الواجبات، منها ما هو واجب لذاته، ومنها ما هو واجب لأنَّ واجبًا غيرَه يتوقف عليه. فالأول واجبٌ وجوبَ مقاصد، والثاني واجبٌ وجوب وسائل. ومن أمثلة هذا الباب أن ربا النَّسيئة محرم لذاته، وربا الفضل محرم لغيره؛ أي فقط لكونه ذريعة ومقدمة لربا النَّسِيئة. والضَّرر، والضِّرار، والغَرر، والغُبْن، منهيٌّ عنها لذاتها، وأما الجهالة، وبيع الكالئ بالكالئ، وبيع الثمار قبل بُدُوِّ صلاحها، فمنهيٌّ عنها للذريعة لا لذاتها. وفي المأمورات: أداء الأمانات والديون والحقوق إلى أصحابها واجب وجوبَ مقاصد، ومأمور به لذاته، أما كتابتها والإشهاد عليها فمأمور به أمرَ وسيلة؛ أي مأمور به لغيره لا لذاته.

واعتبار مقاصد الشريعة يتطلب التفريق بين هذين النوعين من أحكامها؛ أي بين ما هو مأمور به أو منهيٌّ عنه لذاته، وما هو مأمور به أو منهيٌّ عنه لغيره؛ إذ تُبنى على هذا التفريق نتائج وآثار واسعة في فقه الدين وتنزيل أحكامه. فمن ذلك: أن ما كان من قبيل الذرائع والوسائل، يُعدُّ أخفض رتبة وأقل لزومًا مما هو من قبيل المقاصد. فعناية الشارع بالمقاصد أعظم من عنايته بالوسائل. وترخيصه في الوسائل أكثر من ترخيصه في المقاصد.

ومن ذلك أيضًا: أنَّ ما حُرِّم سدًا للذريعة يباح للمصلحة الراجحة. وفي هذا حجة للفتاوى التي تسهِّل على البنوك الإسلامية في بعض المعاملات التي ليست محرمة لذاتها، وإنما منعت سدًا للذريعة، إذا كانت فيها مصلحة راجحة واضحة، كالسماح ببيع ما لم يقبض، إذا احتيج إليه في حالات محددة يقدرها أهل الفتوى. وفي هذا أيضًا حجة للآراء الفقهية التي تجوِّز تأجيل البدلين بالمقدار الذي يلبي احتياجات المؤسسات الإنتاجية، والخدمية العامة، من المواد اللازمة للإنتاج والخدمة لفترات طويلة، يتعذر معها شراء هذه المواد بثمن معجل، وتخزينها طوال هذه الفترات.

٤ - مراعاة المقاصد العامة للشريعة عند كل تطبيق جزئي، حتى يكون منسجمًا معها:

هذا الوجه من وجوه اعتبار المقاصد هو الأكثر حظوة بالعناية، حتى لَيبدو وكأنه هو الوجه الوحيد لإعمال المقاصد واعتبارها. ويؤكد ذلك ما جاء في توصية ندوة (البركة) السابق ذكرها، وهو: «إن مقاصد الشريعة التي تتمثل في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، بما يؤدي إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، سواء أكان ذلك في الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات، جعلها الشارع إطارًا لضمان سلامة الاجتهاد بشروطه، وضبط الاستنباط. . . .» ويدخل هنا مراعاة الآثار والانعكاسات الإيجابية أو السلبية لأي فتوى أو اجتهاد فقهي، على حفظ الضروريات الخمس التي

هي عمدة الشريعة، وعلى أخلاق المجتمع وسلوكه وعاداته.

٥- مراعاة المقاصد الخاصة بالمجال التشريعي الذي تنتمي إليه مسألة البحث:

ذُكر من قبل أنواع المقاصد، وأنها عامة وخاصة وجزئية، وأنه يجب استحضارها جميعًا واعتبارها عند الاستنباط والترجيح والتنزيل. وهذا العنصر يقتضي مراعاة المقاصد الخاصة بمجال النظر والاجتهاد لكل مسألة. فإذا تعلق الحكم المطلوب بالعبادات، وجب الالتفات إلى مقاصد العبادات وخصائصها التشريعية. وإذا تعلق بالسياسة الشرعية والولايات العامة، لزم الاحتكام إلى مقاصد الشرع وهديه فيها. وهكذا في مقاصد العقوبات، ومقاصد المناكحات، ومقاصد البيوع والمعاوضات. وهذا لا يغني عن مراعاة المقاصد العامة، والمقاصد الجزئية للنصوص الخاصة المعتمدة في المسألة.

وفي مجالنا: يمكن عدّ مقصد حفظ المال ومنعِ تبذيره، عنصرًا مرجحًا للتشديد على بعض الديون الاستهلاكية غير الضرورية، وعنصرًا مرجحًا للتخفيف على الديون الاستثمارية التنموية؛ لأن الأولى مضادة لقصد الشارع في حفظ المال، والثانية محققة لمقصوده، خادمة له.

٦- مراعاة المقاصد عند إجراء الأقيسة:

إذا كانت مراعاة المقاصد لازمة عند فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، فإنّ ذلك لازم من باب أولى عند إجراء الأقيسة والاستنباط بواسطتها. وإذا كان استحضار المقاصد يعصم من آفات السطحية والحَرْفية والتجزيئية في فهم النصوص وفقه أحكامها، فهو في إجراء الأقيسة آكد وأوجب، نظرًا لكثرة ما تُجرى تلك الأقيسة بغير شروطها، وتوضع في غير مواضعها. وقد أجاد ابن القيم وأبلى البلاء الحسن، في بيان حالات كثيرة أُسيء فيها استعمال القياس، فأوقع أصحابَه في معضلات، أقلّها لجوؤهم إلى القول بأن في الشريعة أحكامًا جاءت على خلاف

القياس. والحقيقة أن الشريعة إنما تخالف الأقيسة الفاسدة، التي تتم بمعزل عن حِكَم الشريعة ومقاصدها.

وهروبًا من الوقوع في الظاهرية اللفظية أو القياسية، فإنَّ كثيرًا من العلماء سلكوا مسلكا استدلاليًا أطلقوا عليه اسم «الاستحسان». وبغض النظر عن النقاشات والمساجلات اللغوية والفنية حول مصطلح «الاستحسان»، ومدى حجيته، فإنّ مما لا شك فيه أنّ للأئمة والفقهاء المجتهدين، مسالكَ اجتهادية يلجأون إليها، ويسلكونها كلمّا واجهوا استنتاجات وتخريجات لفظية أو قياسية، تجافي مقاصد الشريعة، وتَخرِم مصالحها وقواعدها القطعية. وقد كان لفظ «الاستحسان» هو الاصطلاح الجامع الأكثر استعمالًا للتعبير عن هذه المسالك، التي ليست في الحقيقة سوى مسالك مقاصدية استصلاحية. وقد نقل ابن حزم، وغيره، قولة مهمة وقوية للإمام مالك، عن «أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلبَ من القياس».

قال الشاطبي: «ومقتضاه [أي الاستحسان] الرجوعُ إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشَهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك.»

٧- مراعاة مطلق المصالح التي جاء بها الشرع:

وأعني هنا كلَّ ما يدخل في باب المصالح المرسلة بوصفها مقاصد شرعية، فلا بدّ من جعلها ضمن الأدلة والمرجِّحات، كلّما كان لها مكان وأثر في موضوع البحث والاجتهاد، وذلك كأن نُدخل في الحسبان -عند تقرير بعض الاجتهادات

والاختيارات الفقهية الممكنة- حاجة الأمة ومصلحتها في إنجاح تجربة المصارف الإسلامية وتعميمها وتقوية مكانتها، وأن نراعي الآثار الاجتماعية والتنموية للسياسة التمويلية، عند النظر في الأحكام المؤثرة فيها سلبًا وإيجابًا.

ومن ذلك أيضًا مسألة الدخول في الشركات ذات الغرض المشروع، ولكنها تتعامل أحيانًا بالحرام اقتراضًا أو إقراضًا. فالذين أجازوا ذلك بشروطه، معتمَدُهُم الأساسُ التيسيرُ والمصلحةُ العامة الداعية إلى ذلك، سواء حاجة المجتمع إلى قيام هذه الشركات الخدمية مثل شركات الكهرباء والماء والاتصالات، أو حاجة صغار المستثمرين إلى وعاء استثماري يمكِّنهم من استثمار مدخراتهم الصغيرة.

٨- اعتبار المآلات والعواقب:

إذا كان الالتفات إلى مقاصد الأحكام والمصالح المرتبطة بها أمرًا لازمًا، لكي نحفظ مقاصد الشارع في أحكامه، فإنَّ كثيرًا من الأفعال والتصرفات لا تقف مصلحتها أو مفسدتها عند وقت الحكم عليها، بل تكون لها مآلات وعواقب وآثار مستقبلية، في الزمن القريب أو البعيد. فقد يكون الأمر مصلحة في بدايته وحاله، ثم يصبح مفسدة في عاقبته ومآله. وقد يكون عكس ذلك. وقد يكون التغير المآلي في الحجم والأثر. وعليه، فالنظر إلى المقاصد والمصالح لا بدّ أن يستشرف تلك المآلات والعواقب المتوقعة ويعتبرها بحسب سنن الله تعالى، وما هو معهود في خلقه.

فالحكم والاجتهاد يبنى على اعتبار الحال والمآل معًا. قال الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون مشروعًا لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أُطلق

القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغِبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة».

ومن أمثلته في موضوعنا: الفتوى بجواز تحمُّل ما تبقى من المعاملات والالتزامات غير الشرعية وتنفيذها مؤقتًا، عند شراء مؤسسة مالية ربوية قصد تحويلها إلى مؤسسة إسلامية. فهذه الفتوى منظور فيها إلى المآل المرتقب، وهو النقلة النوعية للمؤسسة الربوية، وما ستصبح عليه من خضوع لأحكام الشريعة.

رابعا: البنوك الإسلامية ومقاصد الشريعة:

هناك آمال كثيرة ومطالب كبيرة تناط بالمصارف الإسلامية وتُدعى إلى تحقيقها. فهناك من ينتظر منها تحقيق مقاصد الشريعة جملة وتفصيلًا، وثمة من يطالبها ببناء الاقتصاد الإسلامي وقيادته، وهناك من يدعوها لتحقيق التنمية والقضاء على الفقر بين المسلمين، وبعضهم يستعجلها في التميز والاستقلالية عن النموذج المصرفي التقليدي. وأظنّ أن أكثر هذه المطالب ليس في مقدور المصارف الإسلامية، وبعضها ليس من شأن البنوك التجارية أصلًا، بل هو من شأن الحكومات ووزارات الاقتصاد والمالية، ومن شأن البنوك المركزية والبنوك الاستثمارية. ونحن نعلم أنّ تجربة المصارف الإسلامية نبتت وشقّت طريقها -عمومًا- في ظل أنظمة وتشريعات ومؤسسات مالية ومصرفية مناوئة لها متبرمة منها. كما أنّ أمامها عوائق وصعوبات ذاتية وخارجية عديدة ومتنوعة. فمن الإشكالات والمفارقات التي تواجهها المصارف الإسلامية، أنّ كثيرًا من الحلول الممكنة أمامها، هي إما حلول شرعية لا يقبلها القانون أو الواقع الاقتصادي، وإما حلول قانونية لا يقبلها الشرع أو النظر الفقهي.

ومن المعلوم أنّ معظم المصارف الإسلامية القائمة هي مصارف تمويلية تجارية، تقوم على موارد مالية صغيرة ومتوسطة تنتظر أرباحًا في آجال قصيرة أو متوسطة، وهذا ما يحول دون دخولها في مشاريع تنموية حقيقية تتطلب موارد كبيرة، وآجالًا طويلة لتحقق عوائد وأرباحًا. وهذا ما يمكن أن تقوم به البنوك الاستثمارية الإسلامية المتخصصة، لكنها - للأسف- تكاد تكون معدومة في أمتنا. فلا بدّ أن تتجه الحكومات وكبار المستثمرين إلى هذا النوع من المصارف المتخصصة في المشاريع التنموية، مما يسهم مباشرة في تحقيق مقاصد الشريعة في الأموال.

وينبغي أن نتذكر دائمًا أن النموذج المصرفي القائم، وفكرة البنوك في أصلها وفلسفتها فكرة غير إسلامية؛ أي إنّها لم تنبثق من الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقواعدها. والتجربة الإسلامية الجارية اليوم في هذا المجال، إنما تحاول تلطيف النظام المصرفي الربوي، وترويضه وتكييفه مع الشريعة ومقاصدها قدر الإمكان. وهذا شيء جيد وريادي، ولكنه لا يستطيع أن يتحمل كل تلك المطالب الطموحة والأعباء الثقيلة، ولا ينتظر منه -في الأفق المنظور- أن يكون الأداة الرئيسية للتنمية الاقتصادية. فلا بدّ من مؤسسات تنبثق من صميم الشريعة ومقاصدها، وتولد من رحم المجتمعات الإسلامية وثقافتها واستعداداتها.

ولنأخذ على سبيل المثال مقصدًا شرعيًا لم يذكر بوضوح واستقلال فيما ذُكر -ونقلتُه- من مقاصد الشريعة في الأموال، وهو ما يمكن تسميته بالاستثمار الأخروي للمال، أو التعبد بالمال. فالفكر الاقتصادي والمالي اليوم يرى أنّ الأموال التي لم تُدَّخر في البنوك، ولم تدخل في الأعمال الاستثمارية، يراها ضائعة معطلة عديمة الفائدة. وهذا صحيح، لكن الاستفادة من الأموال المدَّخرة لا تتوقف ولا تمر -عندنا نحن المسلمين- بالضرورة على البنوك والقروض الربوية، بل يمكنها أن تمر عبر طرق أخرى، ومنها القروض اللاربوية واللاربحية؛ أي القروض الاحتسابية.

نحن نذكر دائمًا أنّ الإسلام حرّم الربا لما فيه من ظلم واستغلال، وهذا مقصد شرعي لا غبار عليه، ولكن قلما يُذكر ما هو أهم منه في حِكمة تحريم الربا ومقاصده؛ ألا وهو: دفع الناس إلى أن يستثمروا أموالهم ويستعملوها بطرق أخرى، ومنها أن يتقارضوا من غير ربا. فالناس لا يستغنون عن التقارض، والشرع قد أغلق دونهم باب التقارض الربوي، والنتيجة المقصودة: أنهم مضطرون ومدعوون -شرعًا- إلى التقارض اللاربوي.

فهذا شبيه بتحريم الزنا؛ فمن مقاصده دفع الناس واضطرارهم إلى الحل الوحيد المتبقي، وهو الزواج وما يتبعه. فالناس -رجالًا ونساء- محتاجون ومضطرون إلى تلبية شهواتهم الجنسية الغريزية، وباب الزنا مغلق تمامًا، فلا يبقى أمامهم إلا الزواج ومؤسسته ونظامه. فالحل الإسلامي الحقيقي، المحقِّق تلقائيًا لمقاصد الشريعة في هذا الباب، هو الزواج الشرعي: بنشر ثقافته، وفتح أبوابه، وتوفير شروط نجاحه، وإقامة المؤسسات الداعمة له ماديًا ومعنويًا، قبل قيامه وبعد قيامه.

فالشرع حين يغلق بابًا أو أبوابًا، ثم يفتح بجانبها أبوابًا أخرى، فمقصوده أن يلج الناس الأبواب المفتوحة وينطلقوا فيها، وليس فقط أن يُمنعوا أو يمتنعوا من ولوج الباب المغلق، وأن يمكثوا حيث هُم. فعدم ولوج باب الربا وما فيه من ظلم، إنما هو بمثابة نصف المقصد الشرعي، وأما تمام المقصد فهو ولوج الباب الآخر: التعامل اللاربوي، ومنه التقارض اللاربوي.

والمشكلة المعترضة هنا معروفة، وهي قلة إقبال الناس على قرض شيء من مدخراتهم وفائض أموالهم. وسبب المشكلة أيضًا معروف، وهو ما تتعرض له القروض الحسنة من تماطل المقترضين وتعسفاتهم على من أحسنوا إليهم. فمن النادر أن تجد مقترضًا يأتي في اليوم المحدد، حاملًا كامل المبلغ الذي اقترضه، فيسلمه إلى صاحبه ويشكره ويدعو له. فالجاري به العمل -للأسف- هو ألا يعاد

القرض إلى صاحبه إلا بطلب وإلحاح، مع المماطلة والتسويف مرة أو مرات، أو رد المبلغ منقوصًا أو مقسَّطًا، أو الذهاب إلى القضاء ومتاعبه، أو اضطرار الدائن إلى التخلي عن حقه أو جزء منه. ومن هنا يقرر صاحب المال ألا يقرض أحدًا أبدًا، ثم تصبح هذه هي ثقافة المجتمع وسلوكه المتبع. فهذه المشكلة: المماطلة وإخلاف الوعود، هي مشكلة تقتل روح الإحسان والإرفاق لدى الناس. فهل لهذه المشكلة من حل؟ .

نعم لكل مشكلة حل أو حلول. ومن بين هذه الحلول إيجاد مؤسسات مستقلة ومتخصصة. تكون وسيطًا بين المقرضين والمقترضين، تحظى باعتراف الدولة ودعمها وضمانها. وهذه المؤسسات هي مؤسسات القرض الحسن؛ أي القرض اللاربوي. وتتخصص هذه المؤسسات في تلقي الأموال المرصودة من أصحابها للقروض الاحتسابية، ثم تقوم بتقديم قروض لاربوية للمحتاجين المستحقين، وتضمن إعادتها لأصحابها في الآجال المحددة، أو متى طلبوها، من غير زيادة ولا نقصان. فيستطيع كل واحد أن يودع لدى المؤسسة مبلغًا من المال، ويصرح -مثلًا- أنه يريد استعادته بعد ستة أشهر فصاعدًا، أو أنه يودعه لأجل غير مسمى، وأنه سيطلبه متى احتاج إليه.

فهذا باب سيُفتح أمام كل من لهم سَعة وفائض من المال. فكما بإمكانهم أن يستثمروا أموالهم بأنفسهم، أو مشاركةً أو مضاربة مع غيرهم، بإمكانهم جعلها ودائعَ استثمارية لدى البنوك الإسلامية، وبإمكان من شاء منهم أن يستثمر فائض ماله أو جزءًا منه في البر والإحسان والثواب، فيدفعه لمؤسسة القرض الحسن، وهي تضمن له -بضمان الدولة- إعادته من غير نقص ولا بخس، ولا مماطلة ولا معاناة. وينبغي ألا يكون لهذه المؤسسات أي غرض ولا أي نشاط ربحي، بل تظل مؤسسة إحسانية صرفة. كما أن من شاء أن يُسَبِّلَ مبلغًا من ماله، ويجعله وقفًا على القروض

الحسنة، فله ذلك. وهنا يتعين على المؤسسة فتح صندوق أو حساب خاص بالأموال الموقوفة للقرض.

وهكذا يستطيع كل محتاج أن يتقدم إلى المؤسسة بطلب قرض لمشروعه المهني أو السكني، أو لنفقات ضرورية عرضت له. وللمؤسسة أن تطلب منه كل البيانات والإثباتات والضمانات اللازمة، ثم تدرس طلبه، وتقرر استحقاقه وأهليته للقرض المطلوب، أو لجزء منه، أو عدم استحقاقه، أو عدم استيفائه للشروط المعتمدة. والمستقرض يمكن أن يكون شخصًا اعتباريًا، كالشركات وغيرها من المؤسسات. ويمكن أن تعطى الأولوية للقروض الاستثمارية التنموية.

المهم هنا: هو أنّ مؤسسات القروض تكون لها القدرة على ضمان المبالغ المودعة وتسديدها لأصحابها في الوقت المحدد، أو في أي وقت يطلبونها. وتكون لها الضمانات والوسائل القانونية والقضائية لاستعادة الديون من المقترضين، طوعًا أو كرهًا، بما في ذلك الحجز على ممتلكات الممتنعين والمماطلين، وإيقاع العقوبات المالية والبدنية عليهم. وأما في حالة الإعسار الحقيقي للمدين، فالدائن لا يتضرر بذلك ولا يتأثر، لأن المؤسسة قادرة على أن تسدد له في جميع الأحوال. وأما نفقات هذه المؤسسة وجهازِها التنفيذي، فأمامها عدة موارد ممكنة، منها: دعم الدولة لها، بوصفها مؤسسة اجتماعية عمومية. أو اللجوء إلى تبرعات المحسنين، أو الغرامات المفروضة على المماطلين غير المعسرين. أو أخذ عمولة خفيفة من المقترضين، مساهمة منهم في المصاريف، أو الأخذ من سهم الغارمين من الزكاة، تقابل به ديون المقترضين المعسرين العاجزين نهائيًا عن السداد.

خامسا: مدى اعتبار المقاصد في فتاوى الهيئات المالية الإسلامية:

لا شكّ في أنّ التجربة الحديثة للمصارف الإسلامية قد أحدثت حيوية كبيرة في فقه الأموال والمعاملات المالية، وأنتجت حركة اجتهادية لا مثيل لها في المجالات

الأخرى للفقه الإسلامي. وهذه الجهود الفقهية المواكبة للتجربة الميدانية قد تضمنت قدرًا من الاجتهادات الجديدة الملائمة لمتطلبات المرحلة وظروفها. ومن ذلك الالتفاتُ إلى مقاصد الشريعة والاحتكامُ إليها.

ومن هذه الاجتهادات المقاصدية:

١ - اعتماد الصيغة التمويلية المعروفة ببيع المرابحة للآمر بالشراء. وقد تطلَّب تخريجُ هذه المعاملة بصيغتها الجديدة، ووضعُها موضع التنفيذ، جهدًا فكريًا وعمليًا، واجتهادًا فقهيًا لا يستهان بهما. ومن ذلك الردُّ على المعترضين وتجاوزُ شبهاتهم وتشكيكاتهم.

وأما وجهها المقاصدي، فمنه أن اعتمادها في بدايات التجربة المصرفية الإسلامية، قد شكَّل فتحًا ومددًا وتثبيتًا لتلك التجربة الوليدة، الغريبة يومئذ. وهذا مقصد كبير قد نُظر إليه في إنتاج صيغة المرابحة وتأسيسها تأسيسًا شرعيًا متماسكًا قابلًا للتنفيذ في العمل المصرفي الحديث. كما أن التمويل بصيغة المرابحة يختلف اختلافًا جوهريًا عن التمويل الربوي، ويحقق مقصود الشرع في مزج المال بالعمل المنتج المفيد. فالمرابحة ليست قرضًا معجلًا بأكثر منه مؤجلًا فحسب، بل هي عملية بيع وشراء حقيقيين، تنتهي باستقرار العين المشتراة عند طالبها المحتاج إليها. وعلى الرغم من أن الشيخ صالح الحصين يعد من أشد المنتقدين لمسار المصارف الإسلامية، ويصفها بالصورية وقلة الجدوى، فإنه يقول: «إن الربا ظلم من حيث إن المرابي يأخذ الزيادة عن رأس ماله دون مقابل. وهذا يتضح بالمقارنة بين القرض الربوي والبيع الآجل، فالبائع مثلًا يقدم قيمة اقتصادية مضافة، تتمثل في حيازة السلعة وتخزينها وتسويقها، وهو يقوم بهذا الدور بالقوة إن لم يكن بالفعل. أما المرابي فلا يؤدي عملُه إلى إنتاج أي قيمة مضافة تستحق أن تكون مقابلًا للربا؛ أي الزيادة التي يأخذها من المدين». ومعلوم أن بيع المرابحة الذي تقدمه البنوك

الإسلامية هو في غالب أمره بيع بأجل.

٢- ومن المعاملات التي ابتكرتها المصارف الإسلامية، وهي موافقة لمقاصد الشريعة ومحققة لها: ما يعرف باسم «المشاركة المتناقصة». وهي عبارة عن شركة حقيقية يتم تمويلها من الطرفين (أي البنك والعميل في حالتنا)، لكن «يتعهد فيها أحد الشريكين بشراء حصة الآخر تدريجيًا، إلى أن يتملك المشتري المشروع بكامله...».

وفي شأن تمويل العقارات والمساكن بصيغة المشاركة المتناقصة، أفتت ندوة (البركة) في دورتها السادسة بجواز تسجيل المسكن باسم الشريك الذي سيؤول إليه «على أساس الثقة»، كما أجازت تحمله وحده تسجيل الملكية وما يتبعه من نفقات، على أساس أنه «سيكون هو المالك في نهاية العملية». وفي هذا مراعاة للمقاصد والمآلات، دون الوقوف عند الألفاظ والشكليات.

٣- ومن الفتاوى التي اضطر إليها المفتون لنجدة المصارف الإسلامية وإنصافها: إفتاؤهم بتغريم المدين المماطل من غير عذر مقبول، وإن كانت الآراء فيها لا تزال منقسمة إلى ثلاث فرق:

- من يمنعون التغريم مطلقًا، بوصف ذلك نوعًا من الربا.
- من يرون تغريمه، لكن لفائدة جهة خيرية، وليس لفائدة الدائن، هروبًا من الوقوع في الربا.
- من يجيزون تغريمه دفعَ تعويض للدائن، يكون على قدر الضرر الفعلي الناجم عن مماطلته، إضافة إلى نفقات الدعوى، إذا تم اللجوء إلى القضاء.

ولا شكّ في أنّ القول الأخير هو الأبعد عن الظلم والتعسف، والأضمن للعدل وإعطاءِ كل ذي حق حقه، وهو الأضمن أيضًا لنجاح المصارف الإسلامية

واستقرار معاملاتها. وكل هذا إنّما مرجعه النظر إلى مقاصد الشريعة العامة والخاصة، وفي مقدمتها منع الظلم والتعسف. والشريعة لا ترضى أن يكون هناك ظلم واستخفاف بحقوق الناس، ثم يقال: ليس عندنا ما نفعله؛ لأنّنا نخشى الربا، أو نخشى التشبه بالربا. فالظلم لا بدّ من رفعه، وصاحب الحق لا بد من إنصافه. وقد قال الإمام الجويني: «كليات الشريعة دالّة على أنّ الأحكام لا تبقى مشكلة لا فيصل فيها».

ومن الفتاوى الصادرة بجواز أخذ المصرف الإسلامي تعويضًا ماليًا من مدينه المماطل بغير عذر: فتوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية بالسودان، وهي برقم ١٥/ ١٩٩٢. ومما جاء في هذه الفتوى:

«أولًا: استعرضت الهيئة في سبيل إصدار الفتوى أعلاه الدراسات والآراء والفتاوى الصادرة في هذا الموضوع ومعتمدها:

١- قوله ﷺ:

أ- «**مطل الغني ظلم**».

ب- «**لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**» .

ت- «**لا ضرر ولا ضرار**».

٢- والقاعدة الفقهية: الضرر يزال.

ثانيًا: قبلت الهيئة العليا مبدأ التعويض عن الضرر الناشئ عن مطل المدين المماطل، إعمالًا للنصوص والقاعدة الفقهية أعلاه.

- توصي الهيئة العليا للرقابة الشرعية جهات الاختصاص بمنع المطل وتجريمه في القانون الجنائي، بحيث تتضمن العقوبة:

أ- غرامة رادعة.

ب- تعويضًا للمتضرر...».

ومما جاء في حيثيات الفتوى:

«ظلت المصارف الإسلامية بالسودان تجأر بالشكوى من تمادي العملاء القادرين في عدم سداد التزاماتهم. وأدى ذلك إلى مطالبة اتحاد المصارف بالسودان للهيئة العليا بمراجعة فتواها السابقة لعظم حجم التعثر وللكساد في سوق العقارات، ولاعتراضات المحامين الكثيرة، مما أطال فترة التقاضي، وتضرر المصارف بحجب جزء كبير من مواردها بسبب المطل.

ثم استشعر البنك المركزي خطر هذه المسألة بسبب ارتفاع الديون المتعثرة في المصارف بالسودان، مما أدى إلى عدم اضطلاع الجهاز المصرفي بدوره في تمويل قطاعات الاقتصاد المختلفة بالدرجة المطلوبة. وصارت التهم توجه للقطاع المصرفي باعتباره عاجزًا عن أداء دوره في توفير التمويل...».

سادسًا: الوجه الآخر في فتاوى المصارف الإسلامية:

وأعني بالوجه الآخر الجانب السلبي لعلاقة الإفتاء المصرفي بمقاصد الشريعة. وهو يتمثل -إجمالًا- في ضعف إعمال المقاصد وتأخر العناية ببحثها.

أمَّا تأخُّر العناية ببحث مقاصد الشريعة وأثرها في الإفتاء، فيكفي ما أشرت إليه من أنَّ الموضوع لم يدرج على جدول أعمال المؤسسات الإفتائية إلا مؤخرًا، في سنتي: (٢٠٠٧) و(٢٠٠٨). ولم يتجاوز كونه محورًا ضمن محاور اللقاء.

وأمَّا من حيث الاعتبار الفعلي للمقاصد في مسيرة المصارف الإسلامية وهيئاتها الإفتائية، فهو ضامر وهامشي. وأكبر شاهد على ذلك كتاب (المعايير الشرعية)، الذي يعد بمثابة دستور المصارف الإسلامية، ويتضمن حصيلة الفتاوى والاجتهادات الخاصة بهذا المجال. ففي الوقت الذي نجده مثقلًا بمئات الشروط والضوابط والاحترازات والمحظورات، لا نجد إلا ما يشبه الفلتات من الالتفاتات

المقاصدية. ونجد انقلابًا غير محمود في مسألة (الشروط). فشروط الفقهاء تتكاثر وتطغى، وشروط المتعاقدين تصادر وتلغى!. والحقيقة أنّ الصواب هو عكس ذلك: فشروط الفقهاء لا تصح إلا بدليل، لأنّها تتم باسم الشرع وتُعدُّ أحكامًا شرعية. وهي تقيد الإطلاق الشرعي وتخصص العموم الشرعي، فلا بدَّ لها من دليل شرعي صحيح واضح، وإلا فهي باطلة. فالمطلق يبقى على إطلاقه حتى يرد دليل شرعي بتقييده، والعامُّ يبقى على عمومه حتى يرِدَ دليل شرعي على تخصيصه. وأما شروط المكلفين والمتعاقدين في معاملاتهم، فالأصل فيها الصحة والجواز، والمسلمون عند شروطهم، إلا شرطًا أحلَّ حرامًا أو حرَّم حلالًا. فلا يجوز منعها إلا بدليل شرعي. وهذا هو الوضع السوي الذي يتناسب مع قصد الشارع في إطلاق حرية المبادرة والابتكار، والكسب والتصرف، والتعامل والتعاون.

ولا يخفى أنَّ نزعة بعض الفقهاء والمتشرعين إلى زيادة الشروط والاحترازات وتكثيرها على تصرفات العباد، إنَّما هو تقييد وتضييق على حريتهم التي وهبهم الله إيَّاها وفطرهم عليها. يقول ابن عاشور: «وإن موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريُّث وعدم التعجل، لأنَّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد للحرية يعد ظلمًا».

ومن وجوه الخلل وأسبابه لدى أصحاب (المعايير الشرعية)، أنهم انهمكوا في تسطير المعايير الجزئية التطبيقية، وأغفلوا تسطير المعايير الكلية الجامعة. كما انهمكوا في سدّ الذرائع، حتى نسوا «أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح.» وعلى سبيل المثال، ففي البحث القيم الذي كتبه الفقيه المالي الدكتور حسين حامد حسان بعنوان (مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال في العمل المصرفي الإسلامي)، نجد مبحثًا بعنوان «المقصد الأول: سد الذريعة وفتحها»، عرَّف فيه سد

الذريعة بأنه «المنع من الأمر الجائز في الأصل، في الحالات التي يؤدي فيها إلى ما لا يجوز.» وعرّف فتح الذريعة بأنه «الإذن في الأمر الممنوع في الأصل -لما يترتب عليه من فوات مصالح أو جلب مفاسد- في الحالات التي يؤدي فيها المنع منه إلى فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أشد.» ثم نقرأ بعد ذلك العناوين الفرعية الآتية:

- شروط سد الذرائع وفتحها.
- المعيار الموضوعي لسد الذرائع وفتحها.
- أدلة اعتبار سد الذرائع وفتحها.
- تطبيقات سد الذرائع وفتحها.

وتحت كل هذه العناوين نجد الكلام على (سد الذرائع) ولا نجد شيئا -ولا كلمة ولا مثالًا- عن (فتح الذرائع)، الذي لم يتجاوز العناوين! فهل معنى هذا أن سد الذرائع قد طغى على فتحها عند فقهاء المالية الإسلامية؟

يبدو لي أنَّ إخواننا الفقهاء المفتين يخيم عليهم شبح الربا، فحيثما لاح لهم أو شُبِّه لهم بادروا إلى الذرائع يسدونها وإلى الاحتياطات يكثرونها. وهذا يذكّرني بقول عمر ﷺ: «لقد خفت أن يكون قد زدنا في الربا عشرة أضعافه مخافته.» بمعنى أنّ المحرمات الاحتياطية الذرائعية -خوفًا من شبح الربا- هي التي أصبحت أو ستصبح أضعافًا مضاعفة عما حرَّمه الله تعالى.

ومن المسائل التي تحكَّم فيها الخوف من شبح الربا، مسألة التضخم والانخفاض في قيمة النقود. فجمهور فقهائنا متمسكون بعدم اعتبار هذا التغير وعدم تأثيره في الديون المستحقة بعد الانخفاض، ما قلَّ منه وما كثر. وعلى هذا فمن أقرض غيره مبلغًا من النقود، ثم فقدت العملة نصف قيمتها، أو نصف قوتها الشرائية، أو ثلثها أو نحو ذلك، فلا يستحق إلا المبلغ الذي أعطاه، مهما كانت درجة خسارته.

وهذه المسألة عالجها الشيخ ابن بيه في مواضع من كتابه (مقاصد المعاملات)، ورجّح فيها صحة مراعاة الانخفاض وأخذِه بالحسبان عند سداد الدين، وارتأى إلحاقَ أحكامها بأحكام الجوائح. وهو في هذا مستنِد إلى مقصدين شرعيين هما: العدل، ونفي الضرر. ولم يُخْفِ الشيخ امتعاضه من موقف المجامع الفقهية في هذه المسألة، لكونها «لا تزال جامدة على الأصل العام بأن الديون تُقضى بمثلها، دون نظر في التقلبات...».

ومن الأمثلة الدالّة على ضعف اعتبار المقاصد عند بعض المفتين وهيئات الفتوى لدى البنوك الإسلامية، الفتاوى العديدة بإباحة التورُّق المصرفي، أو ما اصطلح على تسميته بالتورُّق المنظّم. وقد صدرت بإباحته فتاوى عديدة فردية وجماعية، قبل أن يبدأ تدارك الأمر مؤخرًا. ومن ذلك -أو في مقدمة ذلك- فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، رجب ١٤١٩ هـ/ أكتوبر ١٩٩٨م، التي جاء فيها:

أولًا: إن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على النقد (الورِق).

ثانيا: إن التورق هذا جائز شرعًا، وبه قال جمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الإباحة، لقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ولم يظهر في البيع ربا، لا قصدًا ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك، لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما.

والعجيب أنّ المفتين ينفون ظهور الربا في هذه المعاملة «لا قصدًا ولا صورة». ولست أدري كيف يتحقق القصد الاحتيالي إلى جوهر الربا، إذا لم يتحقق في هذه

المعاملة المتضمنة شراءً ورَقيا غير مقصود، ثم بيعًا ورقيا غير مقصود، ثم بيعًا ثانيًا - ورقيًا أيضًا- غير مقصود. ويبقى الشيء الوحيد المؤكد والمقصود، هو الحصول على نقود من البنك، ثم إرجاعها إليه بزيادة بعد أجل.

وأما القول «بأن الحاجة داعية إلى ذلك، لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما، فليس فيه سوى توريط الناس في الخروج من الدَّين بالدَّين، وهو الطريق المؤدي إلى «الأضعاف المضاعفة». وأما التورق لأجل الزواج، فلا يلوح منه إلا تشجيع الإسراف والتبذير وإفسادُ الزواج والحياة الزوجية، بجعلها تبدأ بالمهور الفاحشة والولائم المسرفة والديون المرهقة.

وبعد سنوات من شيوع العمل بالتورق لدى عدد من البنوك الإسلامية، بدأ الفقهاء ينتبهون إلى أضراره ومفاسده وخروجه عن مقاصد الشريعة. يقول الشيخ صالح الحصين: «والواقع يثبت أن المصارف الإسلامية بهذا الاتجاه ظلت تقترب من البنوك الربوية شيئًا فشيئًا. وإن أوضح شاهد لذلك ما انتهت إليه المصرفية الإسلامية من اعتماد عمليتي (تيسير الأهلي)، و(التورُّق المبارك)، بل إنه من الناحية الفقهية يستحيل على الفقيه دون أن يخادع نفسه، أن يدعي وجود فارق بين هاتين العمليتين، والاحتيال المحرم على الربا».

وفي سياق هذا الانتباه والتدارك أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي -التابع لمنظمة التعاون الإسلامي- في دورته ١٩، جمادى الأولى ١٤٣٠هـ/ أبريل ٢٠٠٩م، قراره رقم١٧٩ (٥/ ١٩)، الذي جاء فيه:

«١- التورق في اصطلاح الفقهاء: هو شراء شخص (المستورق) سلعة بثمن مؤجل، من أجل بيعها نقدًا بثمن أقل غالبًا إلى غير من اشتريت منه، بقصد الحصول على النقد. وهذا التورق جائز شرعًا.

٢- التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من

الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل، يتولى البائع (المموِّل) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره، أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالبًا.

٣- التورق العكسي: هو صورة التورق المنظم نفسها، مع كون المستورق هو المؤسسة، والمموِّل هو العميل.

لا يجوز التورق المنظم والعكسي، وذلك لأن فيهما تواطؤًا بين المموِّل والمستورقِ، صراحة أو ضمنًا أو عرفًا، تحايلًا لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة، وهو ربا».

*****

الخاتمة

خاتمة

خلاصة ما يستفاد من هذا البحث يمكن جمعه في العناصر الآتية:

١- مراعاة مقاصد الشريعة في مجال الفتاوى المالية، وفي غيره من مجالات الاجتهاد والإفتاء، ليس نافلة أو تكملة لمستندات الاستنباط والترجيح فحسب، وإنما هي أساس من أسس الاجتهاد والإفتاء، وشرط من شروط صحتهما. فالشريعة المراد فهمها واستنباط أحكامها تتشكل من: لفظ ومعنى، ونص وفحوى، وظهر وبطن، وحُكم وحِكمة، وتعبد ومصلحة، وحال ومآل، وجزئيات وكليات. وكل هذا إنما يجتمع ويتكامل مع استحضار المقاصد وإعمالها.

٢- إعمال المقاصد في الاجتهاد والإفتاء لا يقتصر -كما يُظَنُّ- على الالتفات والإشارة إلى المصالح والمقاصد العامة من حين لآخر، لتزكية ما تقرَّر ولتقوية جانبه، بل له وجوه ودرجات عديدة، تحيط بعملية الاجتهاد وتوجِّهها، وترافقها في كل مراحلها وخطواتها.

٣- فقه المعاملات والفتاوى المالية بدأ يشهد اهتمامًا متزايدًا بمقاصد الشريعة، سواء لدى الفقهاء الأفراد أو لدى المجامع والمؤسسات المتخصصة، وبدأت تظهر لذلك آثار تطبيقية سديدة. ولكن هذا الاهتمام ما زال بحاجة إلى مزيد من التعمق ومزيد من التوسع، سواء على صعيد الدراسات النظرية التأصيلية، أو على صعيد الاجتهادات الفقهية التطبيقية.

٤- الاعتماد المعمق والموسع على فقه المقاصد في مجال المال والاستثمار والاقتصاد والصيرفة، من شأنه أن يُمَكِّن من إخراج تجربة المصرفية الإسلامية من ربقة الرؤية الرأسمالية الغربية، التي نشأت تلك التجربة في أحضانها، وحاولت الإصلاح والتغيير والتطوير من داخلها، ويُمَكِّن من إعادة تأسيسها وبنائها على

رؤية إسلامية مقاصدية، تنطلق من وظيفة المال والاستثمار، ومن المقاصد الشرعية -الاقتصادية والاجتماعية- للمصارف الإسلامية.

٥- تطرق البحث - عرَضًا- لعدة قضايا أصولية مقاصدية، تحتاج إلى بحوث مفصلة جامعة، عسى أن تجد من يقوم بها، منها: دراسة تعليلية للأحاديث والآثار الواردة في المعاملات المالية، ودراسة في التفريق بين المحرم لذاته والمحرم لغيره، وبين الواجب لذاته والواجب لغيره، مع ما يحتاجه ذلك من معايير، وما ينبني عليه من آثار .

*****

الفهرس

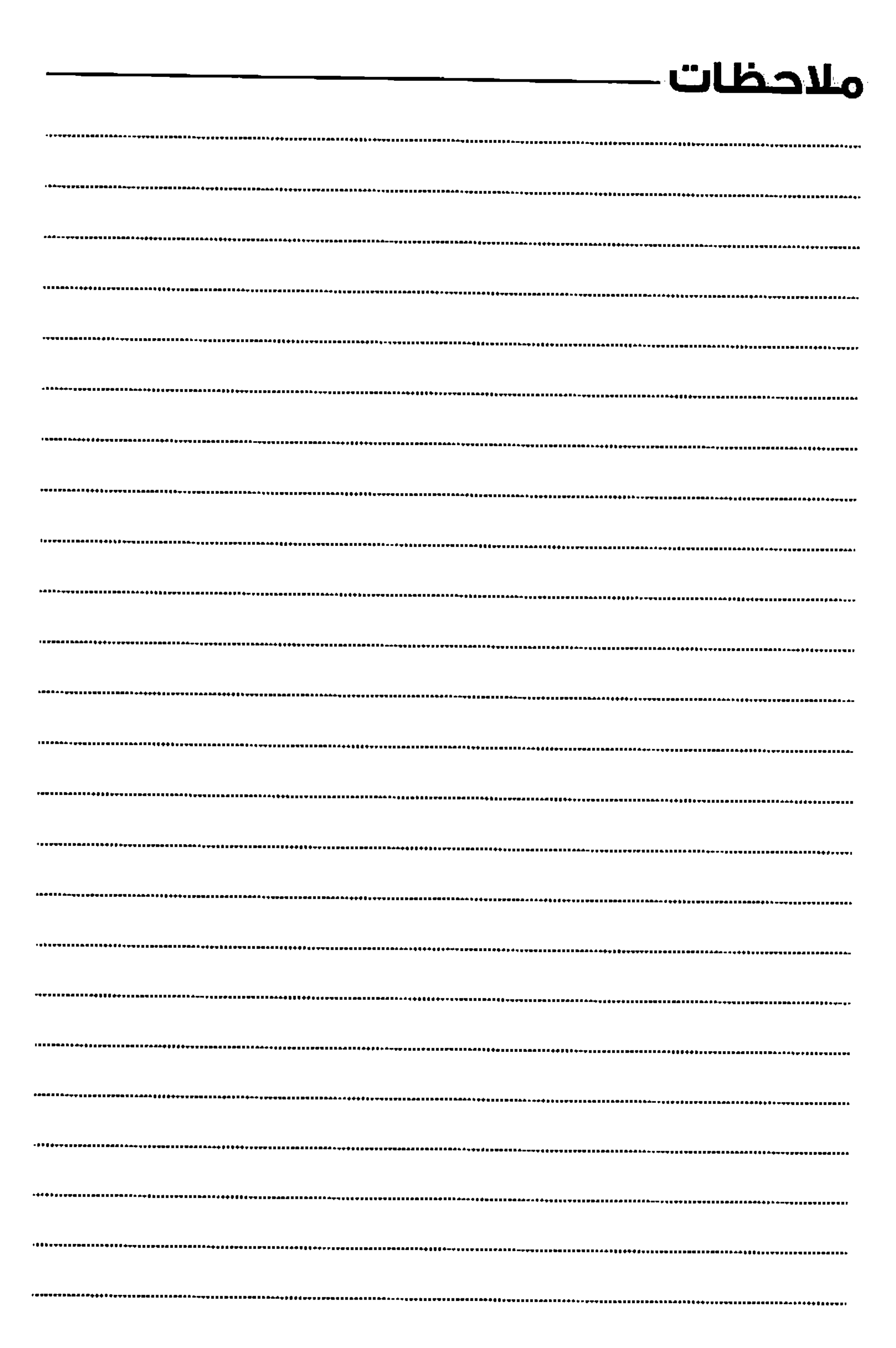
الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة

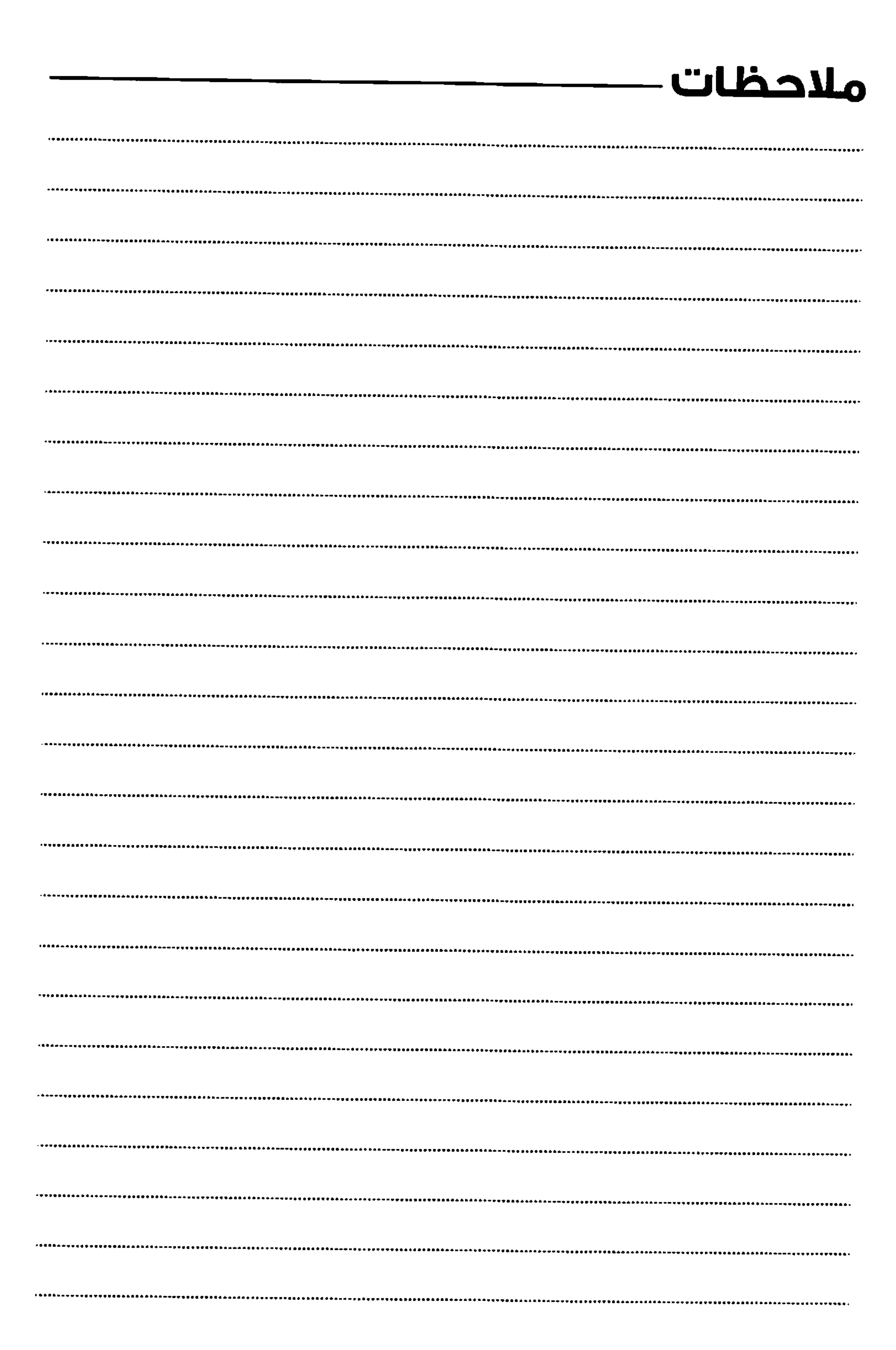
الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

*****

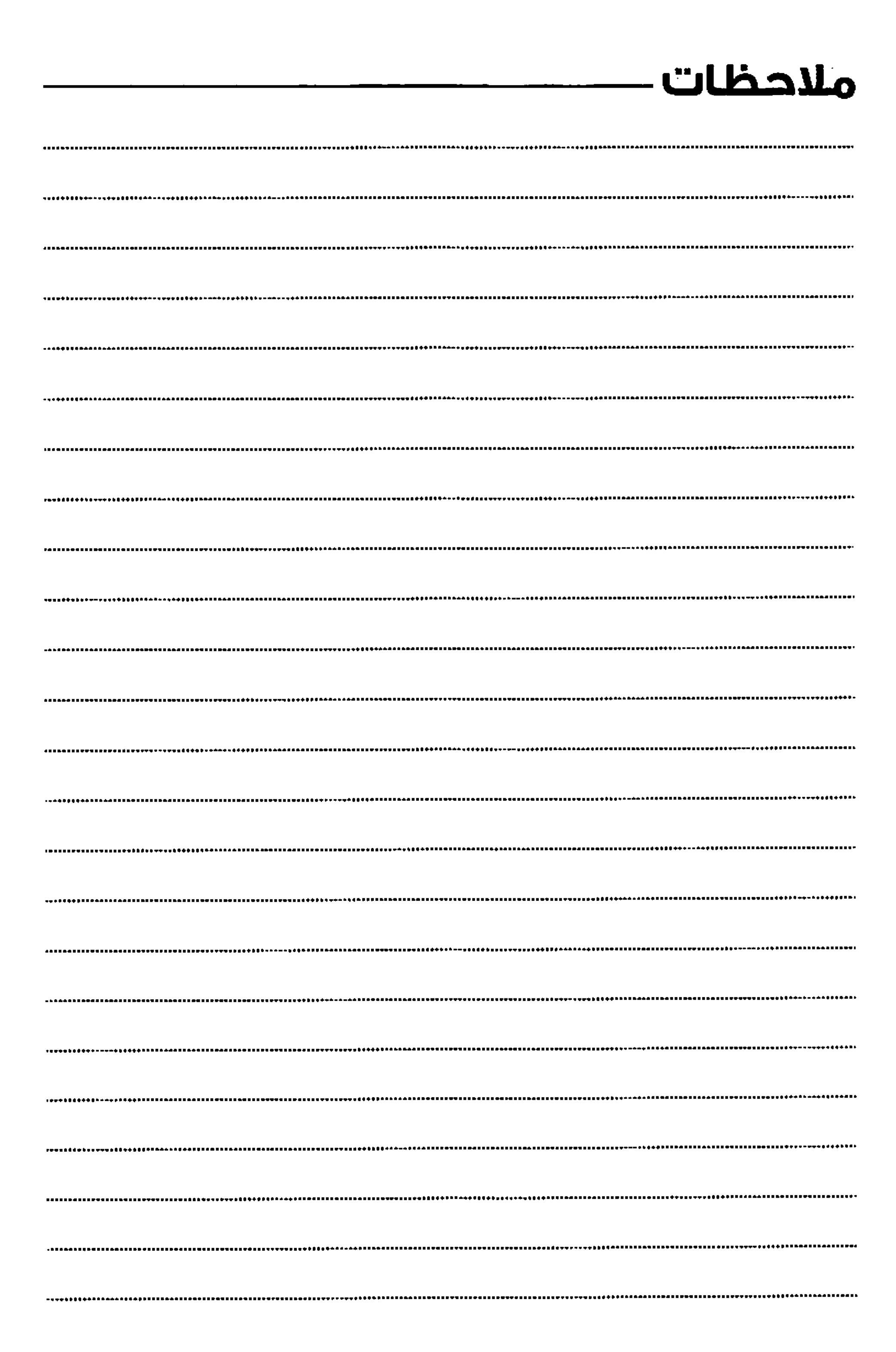

ملاحظات

ملاحظات


ملاحظات

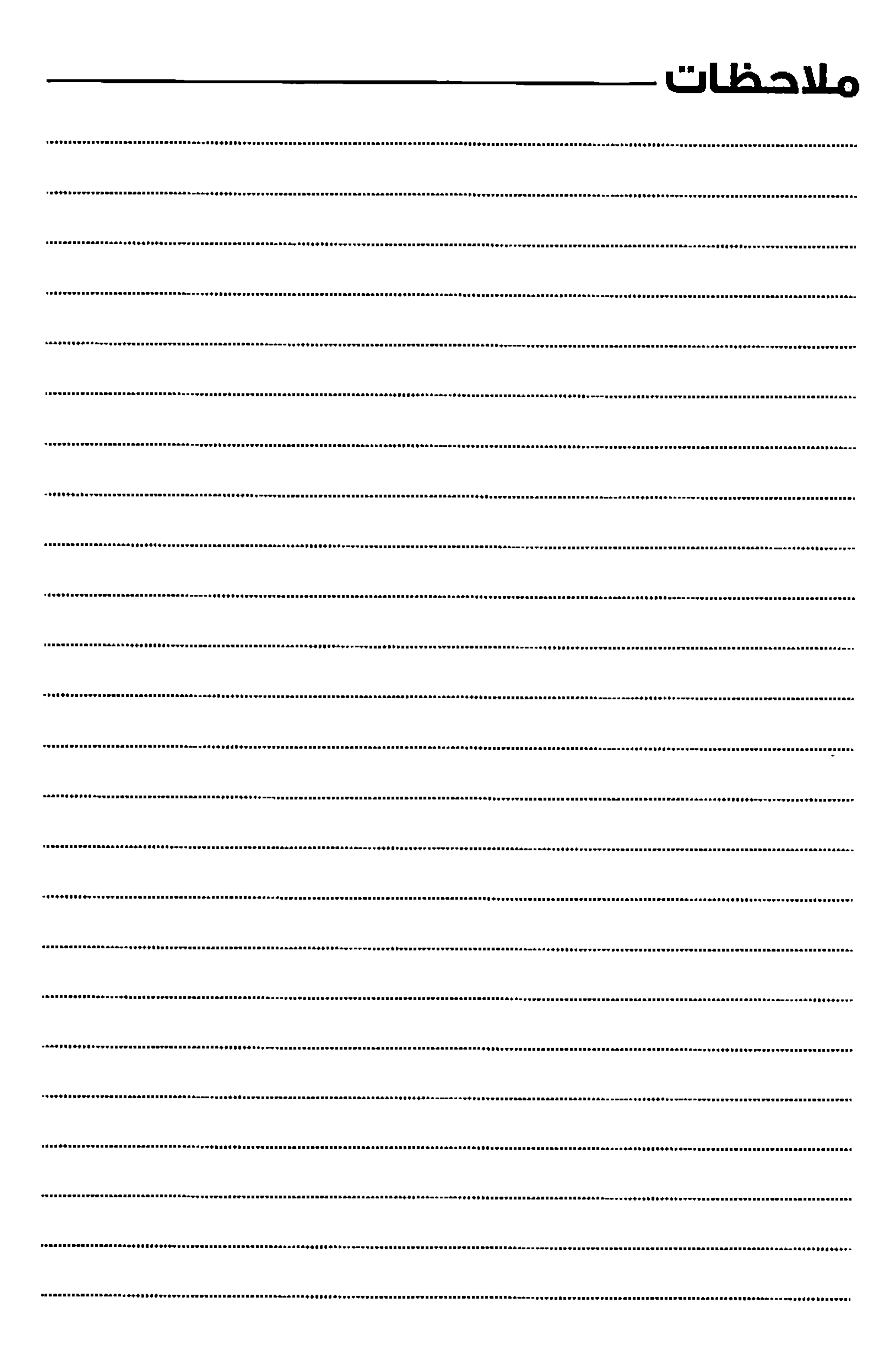
ملاحظات

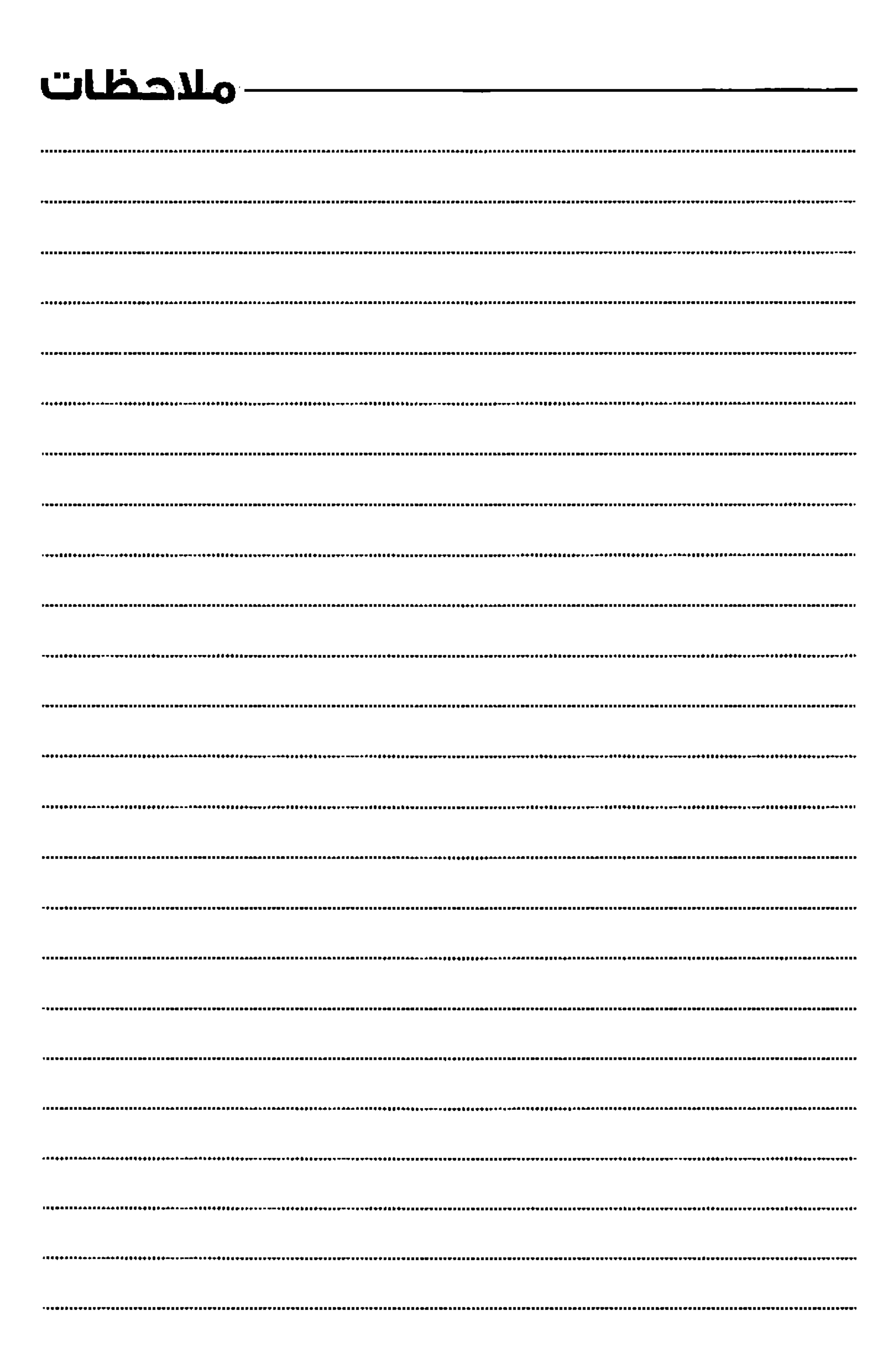
ملاحظات



ملاحظات

ملاحظات




ملاحظات